LOS HÁBITOS INTELECTUALES SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

JUAN FERNANDO SELLÉS

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

LOS HÁBITOS INTELECTUALES SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

JUAN FERNANDO SELLÉS

LOS HÁBITOS INTELECTUALES SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

CONSEJO EDITORIAL

DIRECTOR
JUAN CRUZ CRUZ

SUBDIRECTORES
Mª JESÚS SOTO-BRUNA
JOSÉ A. GARCÍA CUADRADO

SECRETARIA
Mª IDOYA ZORROZA

www.unav.es/pensamientoclasico/

Nº 97

Juan Fernando Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*

Esta edición ha sido subvencionada por el Banco Santander – Central Hispano (BSCH)

Primera edición: Mayo 2008

© 2008. Juan Fernando Sellés
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2551-0
Depósito legal: NA 1.737-2008

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Comarca 2. Esparza de Galar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
1. Presentación 17
2. La composición del trabajo 19
3. Procedencia de los capítulos 21
4. Justificación de este trabajo 24

TABLA DE ABREVIATURAS 29

PARTE I
NATURALEZA Y TIPOS DE HÁBITOS COGNOSCITIVOS

CAPÍTULO 1. NATURALEZA DE LOS HÁBITOS ADQUIRIDOS
1. Fuentes 33
2. Naturaleza de los hábitos 39
3. La relación hábito-acto 43
4. El hábito como "cualidad" 51
5. El "sujeto" de los hábitos 59
6. La jerarquía entre hábitos y actos 63

CAPÍTULO 2. TIPOS DE HÁBITOS ADQUIRIDOS
1. Las clasificaciones 69
2. Operatividad irrestricta de la inteligencia y hábito 70
3. Pluralidad de hábitos 73
4. Hábitos teóricos y prácticos 76
5. Hábitos adquiridos por un solo acto o por pluralidad de ellos 83
6. Hábitos formales de la razón 85
7. Los hábitos adquiridos como memoria intelectual 87
8. Hábitos adquiridos e innatos 95

CAPÍTULO 3. ¿CÓMO CONOCEMOS LOS HÁBITOS ADQUIRIDOS?
1. Planteamiento 97
2. "Los hábitos se conocen por sus actos" 100
3. "Los hábitos se conocen por sí mismos" 103
4. "El conocimiento de los hábitos es experiencial" 107
5. Breve examen de la teoría reflexiva 109

CAPÍTULO 4. HÁBITOS ADQUIRIDOS Y LIBERTAD
1. La inteligencia es libre cuando adquiere hábitos 115
2. Hábitos y libertad de ejercicio 117
3. ¿Libertad categorial o esencial? 119
4. Libertad trascendental, esencial y manifestativa 121
5. Seres y esencias libres, seres y esencias necesarios 125
6. Racionalismos y voluntarismos 127
7. Rectificación de los precedentes planteamientos 129
8. Los hábitos no son fin. El "para" de los hábitos 132

CAPÍTULO 5. NATURALEZA DE LOS HÁBITOS INNATOS
1. Dificultades preliminares 137
2. Hábitos del "intellectus" superiores a la "ratio" 139
3. Hábitos superiores a la voluntad 141
4. Una dificultad y una posible solución 143
5. El tema del "intellectus" 145
6. "Intellectus ut hábitus" e "intellectus ut actus" 147
7. El acto de ser personal humano y sus hábitos innatos 149

PARTE II
ELENCO Y DESCRIPCIÓN DE LOS HÁBITOS INFERIORES

A. EL HÁBITO ABSTRACTIVO Y LOS HÁBITOS FORMALES
CAPÍTULO 6. EL HÁBITO ABSTRACTIVO
1. El hábito preliminar 155
2. El primer conocimiento de la realidad inmaterial humana 160

3. Abstraer y filosofar 161
4. El hombre no es tiempo 164
5. Los diversos intentos humanos de vencer el tiempo 166
6. El primer hábito lingüístico 170

CAPÍTULO 7. LOS HÁBITOS FORMALES
1. Dos tipos de "abstracción" 175
2. ¿Qué dicen los textos? 176
3. Confirmación textual de la tesis 181
4. La generalización 185
5. El hábito de lo formal 188
6. Realismo, idealismo y empirismo 190

CAPÍTULO 8. ¿ES LA MATEMÁTICA UN HÁBITO?
1. Planteamiento 193
2. La abstracción matemática 195
3. Abstracción de la causa material y formal 199
4. Abstracción de la causa eficiente y final 203
5. Matemática e imaginación. Especies de matemática 205
6. ¿Es la matemática un hábito? 212

CAPÍTULO 9. LÓGICA: ¿UNICIDAD O PLURALIDAD DE HÁBITOS LÓGICOS?
1. Planteamiento 215
2. El tema de la lógica: ¿actos u objetos? 219
3. Consideración mental 221
4. Las partes de la lógica 224
5. Los principios de la vía racional 225
6. El hábito de los axiomas lógicos 227
7. El primer principio de la vía formal 229

B. HÁBITOS DE LA RAZÓN TEÓRICA
CAPÍTULO 10. EL HÁBITO CONCEPTUAL
1. Introducción 233
2. Los hábitos racionales 235

3. El concepto y el hábito conceptual 239
4. El juicio y el hábito judicativo 241
5. La "demonstratio" y su hábito 245
6. "Conceptus" o "verbum mentis" y "locutio" o "vox" 246
7. El hábito conceptual 252

CAPÍTULO 11. EL CARÁCTER DISTINTIVO DEL HÁBITO DE CIENCIA
I. Encuadramiento 257
II. Distinción respecto de lo cognoscitivo superior 258
1. Su relación con el intelecto agente 258
2. Su distinción con el hábito de sabiduría 261
3. Su distinción del hábito de los primeros principios 262
III. Distinción respecto de lo cognoscitivo inferior 267
4. La distinción respecto de los hábitos racionales prácticos: prudencia y arte 267
5. La distinción respecto de los actos cognoscitivos 269
6. La distinción respecto del conocimiento sensible 271
IV. Distinción respecto de otras realidades humanas 273
7. La relación con la voluntad 273
8. La relación con las virtudes sobrenaturales 275
9. La relación con los dones sobrenaturales 277

CAPÍTULO 12. LA CIENCIA COMO HÁBITO RACIONAL
I. El "sujeto" del hábito de ciencia 279
1. Parte del alma 279
2. Parte de la razón 281
3. La razón inferior como sujeto 282
II. La naturaleza del hábito de ciencia 285
4. La ciencia como hábito 285
5. La ciencia como accidente 287
6. La ciencia como perfección 289
III. Unicidad-pluralidad, aumento y permanencia de la ciencia 294
7. ¿Unicidad o pluralidad de la ciencia? 294
8. El incremento de la ciencia 296

9. La permanencia de la ciencia 298
Apéndice: ¿cómo conocemos el hábito de ciencia? 300

CAPÍTULO 13. EL TEMA DEL HÁBITO DE CIENCIA
I. La ciencia y lo escible: el objeto de la ciencia 303
1. La relación de la ciencia con lo escible 303
2. El objeto de la ciencia 307
3. La verdad de la ciencia 309
II. Ciencia teórica-práctica; ciencia de lo universal-particular; de lo necesario-contingente 311
4. Ciencia teórica-ciencia práctica 311
5. Ciencia universal-ciencia particular 315
6. Ciencia de lo necesario-ciencia de lo contingente 318
III. Ciencia de lo espacio-temporal 320
7. La ciencia natural es medida, no mide 320
8. Ciencia de lo espacio-temporal 321
9. Ciencia "quia" 322

C. HÁBITOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA
CAPÍTULO 14. EL HÁBITO CONCEPTUAL PRÁCTICO Y LA "EUBULIA"
1. Precisiones terminológicas 325
2. El hábito conceptual práctico 327
3. El carácter distintivo de la "eubulia" 329
4. "Solertia", "eustoquia" y "eubulia" 334
5. Contra la eubulia, la precipitación 337
6. Contra la "solertia", la negligencia 341

CAPÍTULO 15. LA "SYNESIS" Y LA "GNOME"
1. "Synesis" o sensatez 347
2. La sensatez en el marco de la razón práctica 350
3. El fin del la sensatez: la prudencia 351
4. Contra la sensatez, la inconsideración o insensatez 354
5. La "gnome" o saber sentenciar "ad casum" 360
6. El fin de la gnome: la prudencia 362
7. Contra la gnome, la inflexibilidad o rigidez 364

CAPÍTULO 16. LA PRUDENCIA
1. Fuentes y estudios 367
2. Virtud de la razón práctica 372
3. "Recta ratio agibilium" 374
4. "Auriga virtutum" 378
5. "Genitrix virtutum" 382
6. Contra la prudencia, inconstancia 385

CAPÍTULO 17. EL HÁBITO FACTIVO O DE ARTE
1. Planteamiento 391
2. La transformación de la realidad física 394
3. "Recta ratio factibilium" 397
4. La verosimilitud práctica 400
5. ¿Es el saber hacer ajeno a la moral? 402
6. El carácter distintivo del hábito de arte 407
7. Conclusiones 410

PARTE III
RELACIÓN Y EXPOSICIÓN DE LOS HÁBITOS SUPERIORES

A. LA SINDÉRESIS
CAPÍTULO 18. EL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS COMO APERTURA DE LA PERSONA A LA NATURALEZA HUMANA
1. Las dificultades iniciales 417
2. El descubrimiento de la sindéresis y sus nombres 420
3. La sindéresis como hábito innato en el corpus tomista 425
4. El tratamiento de la sindéresis en el siglo XIII tras Tomás de Aquino ... 429
5. La sindéresis según los comentadores tomistas 434
6. La sindéresis activa e ilumina la razón 440
7. La sindéresis activa e ilumina la voluntad 441
8. La sindéresis y los hábitos superiores 444
9. Sindéresis, intelecto agente y Dios 445

CAPÍTULO 19. EL TEMA DEL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS: LA LEY NATURAL
1. El problema de los primeros principios prácticos 451
2. Un problema bien planteado… 453
3. ¿Ley de la naturaleza, de la esencia o de la persona humana? 456
4. ¿Qué es la "ley natural" humana? 458
5. La sindéresis: el método cognoscitivo de le ley natural 461
6. ¿Cómo discernir entre ley natural y leyes positivas? 463
7. ¿Qué es la "ley esencial" humana? 465
8. ¿Qué es la "ley personal" humana? 468
9. La ley personal como fin de la ley natural y esencial 469

CAPÍTULO 20. HÁBITOS, VIRTUDES Y SINDÉRESIS
1. Planteamiento 471
2. Tipos de usos racionales y voluntad 472
3. La intervención de la voluntad en los hábitos de la razón 476
4. Sindéresis, razón práctica y voluntad 478
5. Sindéresis, hábitos prácticos y voluntad 481
6. Sindéresis y fin de la voluntad 485
7. Cansancio, enfermedad y sueño de la sindéresis 487
8. Sindéresis y naturaleza masculina y femenina 489
9. La dualidad de la sindéresis con el hábito de los primeros principios 490
Apéndice: La dificultad metódica: ¿cómo conocer la sindéresis? 492

B. EL HÁBITO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS
CAPÍTULO 21. EL CARÁCTER DISTINTIVO DEL "INTELLECTUS"
1. El "intellectus" y la "ratio" 497
2. El "intellectus" y la "voluntas" 499
3. "Intellectus" y hábito de ciencia 502
4. "Intellectus" y sindéresis 506
5. "Intellectus" y hábito de sabiduría 510
6. "Intellectus" e intelecto agente 514

CAPÍTULO 22. UNICIDAD E INNATISMO DEL HÁBITO DEL "INTELLECTUS"
1. Planteamiento 519
2. ¿Es un hábito único o son varios? 520
3. ¿Es un hábito innato o adquirido? 523
4. Lo aceptado del innatismo 525
a) Las especies inteligibles son el tema propio del hábito 526
b) Las especies son adquiridas 527
5. Lo controvertido del innatismo 528
a) Si la luz del hábito es innata 528
b) Si la luz del hábito es adquirida 528
6. La primera dificultad del innatismo: la confusión de la luz del hábito con la luz de la inteligencia 529
7. La segunda dificultad del innatismo: la confusión de la luz del hábito con la del intelecto agente 531
a) Por la base textual 532
b) Por razones filosóficas 532
8. Las dificultades de su vinculación 533
9. La ventaja de un conocer ajeno al error 534
10. ¿Cuál es la razón de su innatismo? 536
11. Conclusiones 538

CAPÍTULO 23. EL "SUJETO" Y EL TEMA DEL HÁBITO DEL "INTELLECTUS"
1. La impronta de Aristóteles 539
2. La ampliación tomista 540
3. El "sujeto" del hábito 541
4. ¿Son los primeros principios reales o mentales? 545
5. La no contradicción como "tema" del hábito 548
6. La identidad como "tema" del hábito 551
7. Si Dios es un tema del hábito innato, ¿cómo evitar el ontologismo? 554
8. Precisiones terminológicas 556
9. ¿Cómo se conoce el hábito? 557
10. Conclusiones 558

C. EL HÁBITO DE SABIDURÍA

CAPÍTULO 24. ORIGEN Y "SUJETO" DEL HÁBITO DE SABIDURÍA

1. Planteamiento 561
2. Origen, naturaleza, "sujeto" y crecimiento del hábito 563
3. El hábito superior de la razón superior 566
4. El hábito de sabiduría y los hábitos de ciencia y de los primeros principios 569
5. Los actos del hábito y el problema de la certeza 572
6. Conclusiones y problemas abiertos 574

CAPÍTULO 25. EL TEMA DEL HÁBITO DE SABIDURÍA

1. Planteamiento 577
2. Las últimas causas 578
3. Los primeros principios 579
4. Los actos de ser 581
5. Conocimiento habitual de sí y hábito de sabiduría 583
6. "Sapientia est de divinis". El tema propio del hábito 587
7. Conocimiento y afecto. La felicidad 590
8. Conclusiones y cuestiones abiertas 593
   a) Conclusiones 593
   b) Cuestiones abiertas 594

CAPÍTULO 26. ¿CÓMO CONOCER EL HÁBITO DE SABIDURÍA?

1. Planteamiento 597
2. La dificultad de conocer el hábito de sabiduría 599
3. Un rasgo del conocimiento por connaturalidad para conocer el hábito de sabiduría 600
4. Conocer por connaturalidad y niveles humanos de afectividad 604
5. La afinidad entre la amistad y el hábito de sabiduría 606
6. Límite del conocer por connaturalidad y del hábito de sabiduría 609
7. ¿Cabe otro modo de conocer el hábito de sabiduría? 612

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes 617
2. Obras de Tomás de Aquino 618
a) *Opera maiora* 618
b) *Opuscula* 619
c) *Commentaria* 619
d) *Reportationes* 620
3. Obras de los comentadores tomistas 620
4. Bibliografía complementaria 621

INTRODUCCIÓN

1. Presentación

Hace más de 60 años se afirmó que "para la persona corriente y para los filósofos no escolásticos hoy, el término «virtudes intelectuales» puede sonar raro. La «virtud», comúnmente entendida, se asocia casi con exclusividad a la acción moral… Es materia de curiosidad, sin embargo, cuando alguien es informado de que la lista de virtudes no es completa, que Santo Tomás y los escolásticos, aceptando el análisis y la clasificación hecha por Aristóteles, atribuye virtudes al intelecto humano tanto como a su voluntad"[1]. La extrañeza del oyente puede aumentar cuando se le comunica que el de Aquino estimó que las virtudes intelectuales son superiores a las morales. En la actualidad, seis décadas después de esa advertencia, es claro que la virtud moral no es un valor en alza, y asimismo, que la intelectual es tan desconocida como entonces.

Sin embargo, el hombre es un ser que busca. El conocer humano es buscar, porque es constitutivo del hombre. Negarse a conocer sería negarse a ser hombre. Decía Aristóteles que el deseo distintivo del ser humano es el de saber[2]. Con todo, el deseo de saber no es saber, pues el saber es superior, más radical, que su deseo. El saber se alcanza por los *actos* de conocer y, en mayor medida –como veremos–, por los *hábitos* cognoscitivos, muchos de ellos descubiertos por el Estagirita. Al estudio de estos últimos se dedica este trabajo, y lo lleva a cabo al hilo de los textos del mejor comentador aristotélico medieval, Tomás de Aquino.

Esta tarea se ha intentado realizar, como aconseja el lema de la edición Leonina del *corpus* tomista "vetera novis augere et perficere", presentando y desarrollando el tema de los hábitos intelectuales a la altura de nuestros días, de modo que pueda servir de base a ulteriores estudios y descubrimientos en esta línea. En esta obra se han recogido los textos pertinentes de Tomás de Aquino sobre los hábitos. Asimismo, se han traído a colación muchos comentarios a

---

[1] R. E. Brennan, *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*, Pacific Books, Palo Alto, California, 1941, Introduction, p. VII.

[2] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980 a 1.

esos pasajes por parte de los comentadores y conocedores del tomismo, y además de otros desarrollos filosóficos nuevos.

En nuestros días la *teoría del conocimiento* no pasa por sus mejores momentos. Los estudios de quienes se dedican a ella teniendo en cuenta el tomismo suelen girar en torno a la dualidad *objeto-acto*, que conforma el primer peldaño (el más bajo) de la gnoseología humana. Es lamentable, pues, que los estudiosos de esta materia se limiten a la exposición, más o menos afortunada, de este primer escalón. Además, sus indagaciones atienden en mayor medida al *objeto* conocido que al *acto* de conocer, lo cual supone una notable reducción, porque el primero depende del segundo, no a la inversa. El primero es de naturaleza ideal, *intencional*, mientras que el segundo es *real*: una realidad muy especial, ya que es *inmaterial* y *cognoscitiva*. En cuanto a la índole del primero, quienes se ocupan de él no pocas veces incurren en el *representacionismo* o en posiciones afines. En cuanto al segundo, tampoco faltan déficits de comprensión, cuando no errores llamativos.

Intenté salir al paso de esta notable restricción gnoseológica con un libro dedicado al estudio de los *objetos* y *actos* de la inteligencia según Tomás de Aquino[3], pues en ese momento consideré que una presentación ajustada y ordenada de la índole de ellos, así como de la rica graduación de los mismos que ofrece el *corpus* tomista permite caer en la cuenta, no sólo de que el estado contemporáneo de la gnoseología es de crisis, sino también de cómo se puede superar su decaimiento que asfixia a las diversas áreas del saber filosófico y favorece el relativismo, escepticismo y subjetivismo. Como la situación noética generalizada desde esa publicación no ha mejorado, sino que incluso se ha agravado, ofrezco al lector ahora este nuevo libro, porque considero que el estudio de los hábitos intelectuales según el de Aquino, que continúa al precedente de los actos, puede ser todavía mejor instrumento para salir del mencionado atolladero.

Es manifiesto que, en deuda con la filosofía moderna[4], nuestra época filosófica alude escasamente a los *hábitos* cognoscitivos. Añádase que dentro de esa

---

[3] Cfr. J. F. Sellés, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995, [2]2000. En esta publicación se dedica un amplio capítulo (el I) al estudio de los *objetos* intencionales de la inteligencia; otro más extenso (el II) a la investigación de la naturaleza de los *actos* u *operaciones inmanentes* de esa facultad; y otro todavía más espacioso (el III) a los *distintos actos* u operaciones inmanentes de esta potencia.

[4] "Estudiadas concienzudamente por los antiguos comentadores y por los escolásticos, las virtudes intelectuales no han vuelto a ser objeto sino de esporádicos comentarios entre los modernos". A. Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957, p. 42.

carestía tampoco faltan errores en su concepción[5]. Por eso, si se logra ofrecer una adecuada presentación de la naturaleza de los hábitos, y a ésta se añade el amplio escalafón de los mismos que ofrece Tomás de Aquino, describiendo suficientemente la índole y el tema de cada uno de ellos, la percepción de que nuestra situación gnoseológica es de crisis tal vez se agudice. Ahora bien, son los mismos hábitos intelectuales los que nos permiten salir de este trance, porque son los que animan, perfeccionan, el conocimiento humano en sus diversos órdenes y, además, de manera progresiva e irrestricta. Vale la pena, pues, tenerlos en cuenta, hoy y siempre, ya que estos se abren paso ante los escollos noéticos; más, si cabe, donde median más dificultades.

2. La composición del trabajo

El conocimiento según hábitos consta de dos amplios apartados en el legado tomista: el de los hábitos *inferiores* y el de los *superiores*. Por tanto, en esta investigación se atiende a esas dos áreas del conocimiento habitual humano. Previamente a la exposición de esas dos partes se dedican cinco temas a la descripción de la naturaleza de los mismos, temas que se han separado en una sección distinta que puede considerarse de carácter más bien introductorio. Por tanto, esta obra consta de tres partes:

Parte I: La referida a la naturaleza y tipos de hábitos (capítulos 1-5). En ella se describe, por un lado, la índole de los hábitos adquiridos y, por otro, la de los innatos.

Parte II: La que atiende al elenco y descripción de cada uno de los *hábitos inferiores* (capítulos 6-17), sean estos *formales* (6-9), *teóricos* (10-13) o *prácticos* (14-17). Todos ellos son adquiridos.

Parte III: La que estudia los tres *hábitos superiores* (capítulos 18-26). Algunos de estos, según Tomás, son innatos (*sindéresis* y *hábito de los primeros principios*) y otro, adquirido (*sabiduría*).

Como se puede apreciar, tras los cinco primeros temas, descriptivos de la índole de los hábitos adquiridos e innatos, a continuación se procede a examinar

---

[5] Por ejemplo, la tendencia a asimilarlos a los actos u operaciones inmanentes; la de señalar que los hábitos, en rigor, no conocen o tienen un conocimiento desvaído (a medio camino entre la potencia y el acto (esta tesis se suele fundamentar en esos textos tomistas en los que se compara los hábitos al sueño y los actos a la vigilia (cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c. 56; *Summa Theologiae*, I, q93, a7, ad4), pues se afirma que son los actos los que conocen; la de no admitir más que unos pocos hábitos; la de no distinguir entre los adquiridos y los innatos; la de no apreciar la jerarquía entre ellos; la de no perfilar sus temas conocidos; etc.

los diversos hábitos por orden ascendente, porque es claro que para Tomás de Aquino el conocimiento humano es *jerárquico*. Por eso se comienza por los hábitos menos cognoscitivos y se termina con los de mayor alcance.

Aunque para la elaboración de cada uno de los capítulos del libro se siguen los textos del entero *corpus* tomista, rastreando para ello las pertinentes voces del *Index Thomisticus*, también se ofrecen algunas interpretaciones de los *comentadores* tomistas clásicos, de otros autores más recientes y ciertos puntos de vista personales, que tal vez permitan esclarecimientos doctrinales o incluso nuevos desarrollos en la investigación de estos temas. Los capítulos, de extensión más o menos similar, presentan algunas variaciones en cuanto al aparato crítico de las referencias bibliográficas a pie de página. Este extremo se debe, sencillamente, a que unos temas están mucho más atendidos que otros en el *corpus* tomista.

Como se puede observar en el *Índice* –y como ya se acaba de indicar–, el libro consta de tres partes: la primera, introductoria; la segunda, dedicada a los hábitos *inferiores*; y la tercera, a los *superiores*. La primera contiene cinco capítulos; la segunda, doce; y la tercera, nueve. Esa disparidad en la amplitud es debida a que los inferiores son más numerosos que los superiores. Contamos, pues, con un total de 26 temas. En cuanto a la *importancia real* de los capítulos, obviamente los de la Parte III son más relevantes que los de la Parte I y II, pues –como se ha señalado– el conocimiento humano es graduado, y nuestra exposición sigue un orden ascendente. A su vez, dentro de cada Parte, los capítulos últimos son realmente más importantes que los iniciales. De la misma manera, dentro de cada capítulo, los epígrafes últimos son temáticamente superiores a los preliminares.

Con este trabajo, y la aludida publicación previa, queda atendido, por nuestra parte, el conocimiento *activo* y *habitual* en sus diversos órdenes tal como se presenta en el *corpus* tomista. Al margen y de estas investigaciones, obviamente nos faltan por estudiar, según la doctrina de Tomás de Aquino, otros niveles cognoscitivos humanos: a) el *conocimiento sensible*; b) la inteligencia como *facultad*, atendiendo a su naturaleza y espiritualidad, a su distinción de la voluntad, etc. c) el *intelecto agente*, pues ese estudio no se incluye en estos trabajos, sencillamente porque el *intellectus agens* no es ni una operación inmanente ni un hábito, sino el *acto* que es condición de posibilidad de todo hábito y operación; d) la amplia gama del conocimiento *sobrenatural* (dones del Espíritu Santo, *lumen fidei*, *lumen gloriae*, etc.) que eleva al conocimiento natural humano, al operativo, al habitual y al propio *intellectus agens*. Sin embargo, como ese conocimiento sobrepasa el alcance natural, se puede reservar para un enfoque que no sea exclusivamente filosófico.

Los capítulos de este trabajo están precedidos por esta *Introducción*, expositiva de la configuración del mismo, y por la *Tabla de abreviaturas* usada en las

notas a pie de página, y son seguidos por la *Bibliografía*, en la que se recogen, entre otros, los diversos escritos citados a lo largo de la obra. El repertorio bibliográfico se ha dividido en cuatro apartados: el primero, el referido a las *fuentes*, es decir, obras de los autores en que se basa o inspira Tomás de Aquino; el segundo, las propias obras del *corpus* tomista citadas en este estudio; el tercero, las obras de los *comentadores* tomistas clásicos en las que aparecen referencias a los hábitos intelectuales; y por último, la larga lista de *bibliografía complementaria*, la mayor parte de la cual se centra en el estudio de algún aspecto del conocimiento habitual según Tomás de Aquino.

3. Procedencia de los capítulos

Este trabajo está conformado por ocho capítulos nuevos, elaborados exclusivamente para la confección de este libro, y por otros dieciocho que se han recopilado de diversos escritos ya publicados, unos de los cuales (en concreto nueve) son artículos impresos en revistas de filosofía o en actas de congresos filosóficos, y otros nueve son partes de escritos editados en otras publicaciones previas. Pero todos ellos se han revisado, corregido, ordenado y completado de cara a la nueva publicación. En cuanto a la procedencia de los diversos capítulos que conforman esta obra, puede ser orientativo indicar, por partes, lo que sigue.

Parte I. Por lo que se refiere al bloque temático *Naturaleza y tipos de los hábitos*, los cuatro primeros temas (capítulos 1-4), es decir, los referentes a la *índole y tipos de hábitos inferiores*, aunque presentan rectificaciones, están tomados de la publicación que lleva por título *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*[6]. Por otro lado, el último tema (capítulo 5), el referido a la *naturaleza de los hábitos superiores*, corrige y amplía un artículo publicado en las actas de un congreso filosófico[7].

Parte II. Esta sección, que atiende al estudio de los diversos *hábitos inferiores*, está dividida en tres apartados:

a) *El hábito abstractivo y los hábitos formales*, conformado por cuatro temas (capítulos 6-9). Todos estos son escritos nuevos.

---

[6] J. F. Selles, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

[7] J. F. Selles, "En torno a la distinción entre *intellectus* y *ratio* según Tomás de Aquino", en C. B. Gutiérrez (ed.), *La filosofía hoy*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, 1995, pp. 355-360.

b) *Los hábitos de la razón teórica*, compuesto por los cuatro temas que siguen (capítulos 10-13). Son, asimismo, inéditos.

c) *Los hábitos de la razón práctica*. En cuanto a estos temas, los tres primeros (capítulos 14-16), aunque presentan correcciones, están basados en la publicación que lleva por título *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*[8]. El último, en cambio, el referido al hábito de arte (capítulo 17), se toma de un artículo publicado en una revista de filosofía[9].

Parte III. También esta sección, dedicada al estudio de los *hábitos superiores*, se divide en tres apartados:

a) Los temas que investigan la *sindéresis* (capítulos 18-20) responden a las siguientes publicaciones: El primero, *La sindéresis como la apertura de la persona humana a la naturaleza humana* (capítulo 18), está tomado de un artículo ya publicado en una revista filosófica[10]. El siguiente (capítulo 19), el dedicado al *tema de la sindéresis*, *la ley natural*, se basa en una comunicación a un congreso de filosofía sobre ese asunto[11]. El tema referido a *Hábitos, virtudes y sindéresis* (capítulo 20), se recoge de la mencionada publicación *Los hábitos adquiridos*. Sin embargo, todos ellos presentan añadidos.

b) Por otra parte, de los temas dedicados al *hábito innato de los primeros principios* hay que reseñar que el primero (capítulo 21), *El carácter distintivo del* "*intellectus*", se toma de un artículo ya publicado en una revista de filosofía[12]. El segundo (capítulo 22), *Unicidad e innatismo del hábito del* "*intellectus*", se imprimió también como artículo en una revista filosófica[13]. c) El tercero (capítulo 23), *El sujeto y tema del hábit*o *del* "*intellectus*", fue publicado asi-

---

[8] J. F. Selles, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

[9] J. F. Selles, "Acerca del saber hacer. Estudio del arte siguiendo a Tomás de Aquino", *Acta Philosophica*, 2004 (13/12), pp. 125-137.

[10] J. F. Selles, "La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2003 (10), pp. 321-333.

[11] J. F. Selles, "Ley natural, ley esencial y ley personal", Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra sobre la ley natural, marzo 2006.

[12] J. F. Selles, "El carácter distintivo del hábito de los primeros principios", *Tópicos*, 2004 (26), pp. 153-176.

[13] J. F. Selles, "Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios", *Themata*, 2005 (34), pp. 197-212.

mismo como artículo en una revista de filosofía[14]. Todos estos trabajos se presentan también aquí corregidos.

c) Por otro lado, en lo referente a los temas del *hábito de sabiduría*, la procedencia de los escritos es como sigue: a) El primero (capítulo 24), *Origen y lugar del hábito*, se publicó en una revista filosófica[15]. b) El segundo (capítulo 25), *El tema del hábito*, se recoge de una comunicación publicada en las actas de un congreso[16]. c) El tercero, *¿Cómo conocer el hábito de sabiduría?* (Capítulo 26), responde a un artículo de revista[17] que, asimismo –como los precedentes– ha sido corregido.

Las que preceden no son mis únicas publicaciones sobre los *hábitos intelectuales* (tal vez tampoco las más relevantes), pero son las que estudian esos temas siguiendo el *corpus* tomista. Era oportuno agrupar esos trabajos y exponerlos de modo ordenado en una sola obra, para ofrecer al lector un panorama conjunto bastante completo del *conocimiento habitual* según Tomás de Aquino, pues disponemos de pocos trabajos que compendien en un solo documento esta temática según la mente del *Doctor Común*[18]. Otros estudios recientes respecto

---

[14] J. F. Selles, "Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios", *Aquinas*, 2005 (48/3), pp. 425-442.

[15] J. F. Selles, "El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 2004 (96/1), pp. 51-64.

[16] J. F. Selles, "El conocer más humano y su tema. 'Sapientia est de divinis' según Tomás de Aquino", Congreso Internacional *Christian Humanism in The Thirt Millenium. The Perspective of Tomas Aquinas*, ed. Vaticana, Roma, vol. I, 2004, pp. 690-701.

[17] J. F. Selles, "La amistad y saber personal", *Sapientia*, 2006 (60, 218), pp. 381-393.

[18] Resumiré a continuación algunas de las obras más representativas. Algunas de esas publicaciones no están en castellano. Por ejemplo, la de S. Ramírez *De habitibus in communi*, *Opera Omnia*, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1970-72, vol. VI, 1 y 2, está en latín. Con todo, es el trabajo más extenso sobre la índole de los hábitos. Dedica el primer tomo a estudiar la naturaleza de los hábitos, su sujeto y su origen; y el segundo, al aumento, disminución y corrupción de los hábitos, la distinción entre ellos y sus propiedades. Sin embargo, como se ve, no ofrece un estudio pormenorizado de cada uno de los hábitos.

Otro trabajo es la mencionada obra de Rose Emmanuella Brennan. Ésta, mucho más breve que la anterior y en inglés, se divide en seis capítulos: 1) la naturaleza de los hábitos; 2) los hábitos teóricos (*ciencia*, *primeros principios* y *sabiduría*); 3) los prácticos (*prudencia* y *arte*); 5) y 6), las impicaciones educativas y sociales, respectivamente, de esta doctrina. Como se puede apreciar, es un estudio muy ajustado al esquema aristotélico.

Por su parte en castellano, A. Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, aunque alude a Tomás de Aquino, está centrado en Aristóteles.

de las virtudes intelectuales son menos relevantes para nuestro propósito, porque no tratan estos temas *ad mentem Thomae*[19].

4. Justificación de este trabajo

Como es sabido, la filosofía tomista ha alcanzado un extraordinario florecimiento durante el siglo XX, en primer lugar y seguramente por impulso de los Romanos Pontífices. Ciertamente también merced al trabajo intelectual de esas figuras ilustres en dicha centuria cuyos nombres todos recuerdan: Nédoncelle, Maritain, Gilson, Fabro, Pieper, etc. En segundo lugar, gracias a una multitud de autores que, aunque no tan sonoros como los precedentes, han invadido con sus escritos buena parte de las bibliotecas modernas en toda modalidad de publicaciones (libros, artículos en libros colectivos, en actas de congresos, en revistas especializadas impresas o en soporte informático, etc.). Gracias a todos ellos, y a la elaboración del provechoso instrumento *Index Thomisticus* (de reciente acceso en web), el de Aquino pasa a ser uno de los filósofos más estudiados en nuestro tiempo. Pero no es la fama de este autor lo que nos ha llevado a recalar en su doctrina, sino precisamente ésta; en concreto, su teoría del conoci-

---

[19] Destaquemos a continuación algunos ejemplos: J. L. Kvanvig, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 1992. El trabajo está dividido en ocho capítulos. En el primero distingue la concepción clásica y moderna de la virtud intelectual. En los capítulos 2-5 ataca los reduccionismos epistemológicos vigentes. En el sexto traza un análisis del hábito intelectual. El séptimo trata de la importancia de las virtudes, y el octavo es un sumario. Como se ve, este libro no sigue nuestro esquema. L. T. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996. El libro tiene tres partes. La primera está dedicada justificar por qué se debe centrar la epistemología en las virtudes. La segunda trata de la naturaleza de la virtud, de la distinción entre las intelectuales y las morales, de la motivación, de la *phronesis*, etc. La tercera está dedicada a las relaciones entre la ética, la epistemología y la psicología. Como se ve, no atiende a cada uno de los hábitos intelectuales. a reciente obra de M. De Paul y L. T. Zagzebski, *Intellectual Virtue*, Oxford University Press, Oxford, 2003, es una composición de artículos de diversos autores que no siguen el elenco tomista de las virtudes intelectuales y en el que tan sólo se cita a Tomás de Aquino en un artículo, con referencia a la prudencia, y sobre puntos muy conocidos. Todavía más reciente es la publicación de R. C. Roberts y W. Jay Wood, *Intellectual virtues*: *an essay in regulative epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 2007, que está dividida en dos partes: en la primera se trata de contenidos generales: virtudes, facultades, etc.; en la segunda se abordan las siguientes "virtudes intelectuales": amor al conocimiento, firmeza, coraje y precaución, humildad, autonomía, generosidad y sabiduría práctica. Sin embargo, como se ve, estas "virtudes" no coinciden con los hábitos intelectuales que estudia Tomás de Aquino.

miento, porque es uno de los pocos pensadores que tiene muy en cuenta a los *hábitos intelectuales*, tema bastante olvidado desde su siglo hasta el XX.

Como también es notorio, los temas abordados dentro de las investigaciones tomistas han ocupado un amplísimo repertorio. En efecto, al comienzo del siglo XX destacaban las cuestiones metafísicas (ontología y teología natural), históricas, de filosofía cristiana, etc. Luego se pasó al estudio de la ética. Más tarde, a la fundamentación de los asuntos de orden político, social, cultural, estético, etc. Con todo, la teoría del conocimiento tomista no ha sido la disciplina más frecuentada y floreciente. Además, dentro de ella se han investigado en mayor medida –como se ha adelantado– la naturaleza del *objeto* conocido (y su intencionalidad) y la de los diversos *actos* de conocer de la razón (operaciones inmanentes). Sin embargo, de los hábitos cognoscitivos tenemos escasos estudios, tanto respecto de los adquiridos como de los innatos[20], y no porque sean inferiores a los actos de conocer, a las virtudes morales, a las relaciones sociales, al lenguaje, trabajo, cultura, técnica, economía, pues son superiores y condición de posibilidad de todas esas facetas humanas[21].

Dada esta carencia, se podría preguntar si acaso Tomás de Aquino consideró secundario el conocimiento habitual, si no lo tuvo suficientemente en cuenta es sus escritos, o si lo tomó como un conocer de poco alcance. Para responder negativamente a estas cuestiones se ofrece al lector este trabajo, tras cuya lectura podremos comprobar que estamos ante una pieza maestra de la doctrina tomista, sin la cuál, además, carecen de consistencia o fundamentación las restantes.

Así, es pertinente un estudio sobre los diversos hábitos intelectuales en la actualidad por varios motivos:

a) El de los *hábitos inferiores*, porque constituyen la perfección de la inteligencia en sus diversos usos. Además, son –como veremos– el conocimiento de nuestros actos de pensar u operaciones inmanentes. Conforman, por tanto, la *conciencia* de nuestros actos de conocer (aunque no se reducen a ella) y, en consecuencia, porque otorgan la posibilidad de discernir entre unos actos y otros; en especial, entre los que conocen la verdad y los que conocen el error.

---

[20] Las siguientes palabras, válidas sobre la doctrina de Aristóteles, se pueden retomar hoy en día para atribuirlas a la filosofía de Tomás de Aquino: "Sobre las virtudes morales (de la *Ética a Nicómaco* aristotélica), parece prácticamente imposible decir algo nuevo. Quedaba, con todo, ese singular libro VI, consagrado a las llamadas virtudes intelectuales, en torno al cual, y a sus relaciones con el resto de la *Ética*, me pareció que aún subsiste una problemática a la que puede aplicarse, con esperanza de fruto, el esfuerzo del investigador". A. Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, p. 12.

[21] Cfr. Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a7, co.

En una cultura como la nuestra, en la que se pone en duda incluso la posibilidad humana de alcanzar la verdad, los hábitos son la respuesta positiva a la pregunta por esa aptitud, así como el único medio humano para discernir entre la verdad y el error y, a la postre, para esclarecer más la verdad y poder rectificar cualquier error noético.

b) El de los *hábitos superiores*, por los temas nucleares que ellos conocen. 1º) El de la *sindéresis*, porque nos permite conocer la naturaleza de las potencias humanas (las corporales y las inmateriales –inteligencia y voluntad–) y el estado de las mismas. Accede también, en consecuencia, a conocer los hábitos intelectuales adquiridos y las virtudes de la voluntad, porque estos son el perfeccionamiento intrínseco de esas potencias espirituales. La sindéresis es –como se verá– el *método* cognoscitivo de la *naturaleza* y *esencia humanas*. Por tanto, sin su luz carece de sentido, entre otras cosas, el *derecho natural* y su desarrollo, a saber, la *ética*. Es manifiesto que el primero está tan olvidado o atropellado en la actualidad como necesitado de urgente atención. Otro tanto cabe decir de la segunda, pues nuestra sociedad se sume en el relativismo ético. 2º) El del hábito de los *primeros principios*, porque sin él no cabe la *metafísica*. Por tanto, si se requiere revitalizar esta disciplina –sumida en palmaria crisis– es requisito indispensable el ejercicio de este hábito. 3º) El del *hábito de sabiduría*, porque sin él es imposible conocer las realidades superiores (entre las cuales incluimos la intimidad humana y su apertura a la trascendencia), es decir, es el método requerido para conformar la *antropología trascendental*, asignatura pendiente para la mayor parte de la humanidad[22].

c) El de los *hábitos prácticos*, porque la vida ordinaria de muchas personas está bastante falta de sentido (tanto en sus facetas privadas como públicas, laborales o lúdicas, etc.), y sólo los hábitos de la razón práctica son los que pueden conocer los actos de pensar que atraviesan de sentido a nuestras acciones, los que los impulsan o corrigen y, en consecuencia, ordenan y dotan de sentido a nuestra vida práctica. Además –como se verá– sin estos hábitos no son posibles las virtudes de la voluntad, y sin éstas la felicidad de la vida activa se esfuma. Para el cristiano, tal extremo tiene un interés sobreañadido, pues no caben virtudes sobrenaturales cardinales si faltan las respectivas humanas. De manera que de tener en cuenta estos hábitos, el mayor beneficiado será uno mismo.

---

[22] Como es manifiesto, a fines del s. XX e inicios del XXI lo que parece caracterizar a buena parte de la humanidad es la pérdida del sentido personal, hasta el punto de que la filosofía llamada *postmoderna* termina por negar la existencia del *sujeto* humano. A la par, se multiplican los libros y manuales de antropología, hasta haber puesto de moda esta disciplina. Ambos extremos son compatibles si las antropologías que se redactan no inciden en la *intimidad personal*. Pues bien, para hacer frente a esta pérdida de sentido íntimo (el más alto, porque está vinculado al ser divino), es imprescindible el desarrollo del *hábito de sabiduría*.

d) El de los *hábitos teóricos*, porque en la actualidad la mayor parte de la filosofía parece resolverse en *razón práctica*. Con esta restricción se desvanece de la mirada del filósofo la sentencia tomista según la cual la vertiente práctica de la razón tiene como origen y fin la *razón teórica*, que se perfecciona por los *hábitos teóricos*, sean estos adquiridos o innatos. Este hecho vigente delata, de nuevo, que si –como decía Aristóteles– la teoría es la forma más alta de vida[23], la filosofía de nuestros días adolece de suficiente vitalidad. Por lo demás, lo propio de los hábitos intelectuales es que carecen de límite, lo cual significa que el crecimiento intelectual, merced a dichos hábitos, es irrestricto y, por consiguiente, que todo error en teoría del conocimiento es siempre por defecto, nunca por exceso.

e) El de los *hábitos formales*, porque aunque las ciencias positivas, la lógica y la matemática los usan hoy en abundancia para conocer sus temas propios, la índole de los mismos hábitos empleados, su carácter distintivo respecto de los otros, su multiplicidad, la peculiar de cada uno de ellos, su alcance temático, etc., está todavía pendiente de desentrañar. Además, en este sector existe otra cuestión encubierta todavía más importante: la conexión de esos hábitos cognoscitivos con el resto y, en consecuencia, la dilucidación de la mayor o menor hegemonía de unos respecto de los otros.

En suma, el ejercicio de los hábitos inferiores adquiridos es ineludible para conocer nuestros *actos de pensar* y la *esencia* de la realidad física. El de la sindéresis es imprescindible para conocer la *naturaleza* y *esencia humanas*. El de los primeros principios, para conocer los *actos de ser* reales extramentales. Y el de sabiduría es necesario para conocer el *acto de ser personal humano* y su apertura a la trascendencia divina. Los hábitos de la razón práctica son requisito *sine qua non* para conducir con sentido la *vida ordinaria*. Los hábitos teóricos son importantes porque sin ellos perdemos *la forma más alta de vida* y, en consecuencia, la felicidad de la vida contemplativa. Los formales, porque se requieren para establecer el estatuto propio de las *ciencias formales y positivas*. De modo que no es poco lo que se gana, o se pierde, si se atiende, o se descuida, el estudio –y sobre todo el ejercicio– de los hábitos intelectuales humanos. Esa ganancia es la que se ha perseguido en este trabajo. Ahora bien, como esos temas nunca los logramos completamente, dejamos campo abierto al futuro, pues "brevi tempore philosophiam absolutam fore"[24].

* * *

---

[23] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, c. 7, 1178 a 6-7.

[24] M. T. Cicerón, *Tusculanas*, XXVIII, 69.

La *Introducción* de los libros suele terminar con el apartado dedicado a los *agradecimientos*. Este trabajo debe ser agradecido, desde luego, con Aristóteles por sus hallazgos que, continuando los descubrimientos de Sócrates y Platón, tematizó los hábitos de *ciencia*, *primeros principios*, *sabiduría*, *eubulia*, *synesis*, *gnome*, *prudencia* y *arte*. Sin duda también a San Jerónimo, por haber encontrado otro distinto de los precedentes y muy relevante en la vida humana (en especial, en la actualidad): la *sindéresis*. Naturalmente, hay que agradecer a Santo Tomás el haber estudiado esos hábitos y aludir, aunque no explícitamente, a algunos otros: *abstractivo*, *conceptual*, *matemático*, *lógico*, etc. Asimismo, se debe agradecimiento a los diversos comentadores tomistas que han atendido a los hábitos cognoscitivos (aunque sin incrementar el listado) por el esfuerzo que han puesto en su comprensión. Especial gratitud merece en esta rama del saber Leonardo Polo, por ampliar el elenco tradicional de los hábitos con algunos añadidos, por ejemplo, los hábitos *generalizantes*, el *de los axiomas lógicos*, etc. y, sobre todo, por haber desarrollado el conocimiento habitual a partir del pensamiento clásico griego y medieval, pero dotando a cada uno de los hábitos de un mayor alcance cognoscitivo y exponiendo con mayor rigor la temática de cada uno de ellos.

Agradezco asimismo a Ángel Luis González la sugerencia de reunir los diversos trabajos en un único libro. Gracias, en fin, a la línea especial de investigación sobre *Pensamiento clásico español: si inspiración medieval y su proyección en la filosofía contemporánea*, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, al que pertenece este proyecto, y que posibilita su edición. Y, por último, gracias asimismo a María Idoya Zorroza, Secretaria eficiente de dicha línea especial, por su esmerada corrección y disposición del texto.

TABLA DE ABREVIATURAS

a	artículo
ad	respuesta a la objeción
co	cuerpo
cap.	capítulo
cfr.	confróntese
d.	disputación
ed.	edición
intr.	introducción
lect.	lección
n.	número
PL	Patrología Latina (ed. Migne)
pr.	prólogo
q.	cuestión
rc.	respuesta a los *sed contra*
sc.	*sed contra*
sec.	sección
ss.	siguientes
t.	tomo
tít.	título
un.	única
vs.	versículo
vol.	volumen

PARTE I

NATURALEZA Y TIPOS DE HÁBITOS COGNOSCITIVOS

CAPÍTULO 1

NATURALEZA DE LOS HÁBITOS ADQUIRIDOS

1. Fuentes

Como se ha recordado en la *Introducción*, para Aristóteles conocer es la forma más elevada de vida. Si los hábitos adquiridos permiten el crecimiento cognoscitivo de la inteligencia humana, la forma de vida más alta de esta facultad consistirá en su perfeccionamiento según ellos. Estamos, pues, ante el estudio de unas perfecciones inmateriales que capacitan para conocer inteligentemente de modo irrestricto.

El Estagirita llamaba *virtudes* tanto a los hábitos de la inteligencia como a los de la voluntad, terminología que después siguieron empleando sus comentadores medievales, como es el caso de Tomás de Aquino: "según el Filósofo, el acto bueno, cuyo principio se llama *virtud*, se dice de modo absoluto en cuanto que es conveniente a la potencia como perfección de ella. Por lo cual, cualquier hábito que encuentra el Filósofo que elicita tal acto, dice de él que es virtud; bien esté en la parte intelectiva, como la ciencia, el intelecto y las virtudes intelectuales de este estilo..., o bien en la parte afectiva, como la templanza, la fortaleza, y otras virtudes morales"[1]. Es conocido también que el pensador griego distinguía entre dos usos en la razón, el *teórico* y el *práctico*[2]. Esa distinción quedó asimismo recogida en la obra de su comentador latino. Se trata de la tradicional disparidad entre *razón teórica* y *razón práctica*. Es, además, al "Filósofo" –título de honor que le atribuye el de Aquino– a quien debemos la primera clasificación de los hábitos intelectuales, clásica por otra parte, y que sigue Tomás: "las virtudes intelectuales... son cinco en número por medio de las cuales el alma siempre dice la verdad bien afirmando bien negando: a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto... La sospecha y la opinión no se pueden llamar virtudes intelectuales"[3]. En suma, debe considerarse

---

[1] Tomás de Aquino, *De veritate*, q14, a3, co.

[2] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c. 1, 1139 a 4-14; *De anima*, III, c. 10, 433 b 2.

[3] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect3, n2. Esos cinco los separa de la "suspicio" (sospecha) y de la "opinio" (opinión), porque éstas "se refieren a lo verdadero y a lo falso", y por eso no

que para el de Aquino, las intelectuales son también "virtudes" aunque no como las morales, porque éstas últimas tienen como sujeto a la voluntad, mientras que aquéllas no. Pero eso no impide que las intelectuales perfeccionen al hombre como hombre, algunas de ellas, más que las morales[4].

Aristóteles destacó tres hábitos en la *razón teórica*: el de *ciencia* [*epistéme*], el hábito de los *primeros principios* [*nous*], que algunos traducen por intuición o "intellectus", y el de *sabiduría* [*sofía*]. El *nous* estaba ya descrito por Platón, al que llamaba "el ojo del alma" [*hè tes psijés ópsis*][5] o también "el piloto del alma" [*psijés cibernéte*][6]. Éste, para el de Estagira, era lo más divino que hay en nosotros [*zeiótaton*][7], y lo describía como el hábito de los primeros principios

son hábitos intelectuales. Cfr. Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n11; *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, ad3; *De veritate*, q14, a8, co. De los cinco primeros, tres se refieren a lo necesario, y dos a lo contingente: "La sabiduría, la ciencia y el intelecto conllevan la rectitud de la cognición acerca de lo necesario; la ciencia acerca de las conclusiones, el intelecto acerca de los principios, la sabiduría acerca de las causas altísimas... Los otros dos, la prudencia y el arte, conllevan la rectitud de la razón acerca de lo contingente", *De veritate*, q14, a8, co. Otro elenco aparece en *De virtutibus*, q1, a13, co: "las virtudes intelectuales, que están en la misma razón, algunas son prácticas, como la prudencia y el arte; otras especulativas, como la sabiduría, la ciencia, el intelecto". Esta relación se repite en *In Metaphysicam*, I, lect1, n34. Otros elencos, en cambio, son incompletos como el de *In De divinis nominibus*, c7, lect2.

4 Dalcourt, después de revisar las tesis sobre las virtudes de Platón, Aristóteles, Cicerón, los estoicos, Ambrosio, Agustín, Gregorio I, neoplatónicos como Poltino, Macrobio, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Conches, Tomás de Aquino, etc., concluye: "We cannot agree whit Aquinas that intellectual habits are not virtues in the fullest sense. He bases this conclusion on the supposition that intellectual virtues give only the capacity to act well, whereas the appetitive virtutes make one act well besides". G. J. Dalcourt, "The Primary Cardinal Virtue: Wisdom or Prudence?", *International Philosophical Quarterly*, 1963 (3), p. 72. La razón que da este autor es que el de Aquino identifica "virtud moral" con "virtud apetitiva" y, según él, esto es erróneo. Añade, además, que posiblemente la crisis especulativa de la Baja Edad Media se pueda deber a que, por influjo de Tomás de Aquino, los hábitos intelectuales no fueron contados entre las virtudes. Sin embargo, como se puede apreciar, Tomás también llama "virtudes" a los hábitos intelectuales y, si bien declara de algunos de ellos, como los hábitos de ciencia y de arte, que sólo hacen buena la acción del que obra, pero no al hombre entero, esta afirmación no se puede extender a todos los hábitos intelectuales; por ejemplo, no es extensible a la prudencia y a la sabiduría; tampoco a la sindéresis. Con todo, Brennan afirma que las virtudes intelectuales son amorales. Cfr. R. E. Brennan, *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*, p. 9.

5 Platón, *República*, 519 b.

6 Platón, *Fedro*, 247 c.

7 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, c. 7, 1177 a 17.

[*leípetai nou eìnai ton àrjon*][8]. Por otra parte, advirtió la existencia de dos hábitos en la *razón práctica*: el de *prudencia* [*frónesis*] y el de *arte* [*téjne*][9].

En cuanto al tratamiento de estos hallazgos aristotélicos a lo largo de la Edad Media, hay que decir que la recuperación de sus escritos centrales, el elenco de los hábitos y su quíntuple división será tenida en cuenta por los filósofos más destacados del último periodo del medievo, a saber, los árabes del siglo XII y los cristianos del XIII. Tomás de Aquino no es una excepción al respecto, y sigue la enumeración y la clasificación que Aristóteles realizó en el libro VI –el lugar central– de su *Ética a Nicómaco*.

Con todo, en el estudio de las *fuentes* del tratamiento de los hábitos en el *corpus* tomista una parada obligada es la obra de San Agustín. Sabido es que para el obispo de Hipona "el mismo hábito es aquello por lo cual alguien obra cuando se requiere"[10]. En otro lugar añade que "el hábito es la afección del alma que persevera largo tiempo: de modo que es virtud y disciplina, que fue perseverancia, y se estima como la perpetuidad de tiempo"[11]. Por otra parte, al igual que Aristóteles, también Agustín admite que "la virtud contemplativa es más excelente, la activa subyace a aquélla"[12]. En todo ello Tomás de Aquino está en continuidad con este pensador cumbre de la Patrística. Por su parte, el legado agustiniano fue tenido en cuenta y citado en las obras del maestro predilecto de Tomás de Aquino, San Alberto Magno[13], asunto que el discípulo no relegó al olvido.

---

[8] "Los medios, con cuyo auxilio alcanza el alma la verdad, ya afirme, ya niegue, son cinco; el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia o el entendimiento. Dejemos aparte la conjetura y la opinión que pueden inducirnos a error". Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c. 3, 1139 b. Cfr. Aristóteles, *Metaphysica,* I, c. 2, 982 a -983 b.

[9] Los pasajes de Aristóteles en los que desarrolla los hábitos son siguientes. Para el de *ciencia:* Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, c. II y V; *Analytica Posteriora*, I, c. 2; *Metaphysica*, I, c. 1. Para el *intelecto de los principios*: Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c. 5. Para el hábito de s*abiduría*: Aristóteles, *Ethica Nicomachea* VI, c. 5 y 10; *Metaphysica,*. I, c. 1. Para el hábito de *prudencia*: Aristotéles, *Ethica Nicomachea*, VI, c. 4, 5, 10 y 11. Para el hábito de *arte*: Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, c. 3 y 11; *Metaphysica*, I, c. 1.

[10] San Agustín, *De bono coniugali*, c. 21, 25 (PL 40, 390).

[11] Aristóteles, *Categoriae*, X, c. 12.

[12] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 22 (PL 41).

[13] Para Alberto Magno el hábito "est, quo qui agit, cum tempus affuerit". San Alberto Magno, *In De Divinis Nominibus*, 418, 34. En otro lugar añade: "est, quo quis aliquid agit, quando volverit". *De anima*, 99, 4-6. Lo primero San Alberto lo atribuye a Agustín de Hipona. Lo segundo, a Averroes, cfr. *Super Ethica*, I, t. 5, c. 9, vol. 7, 68-69. Las obras de San Alberto se citan por la edición de *Opera Omnia*, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff. El *De divinis nominibus* corresponde al vol. XXXVII, [10]1972, y el *Super Ethica*, al vol. XIV, 1 y 2, 1968-87. Cfr. B. Turiel, "El hábito en San Alberto", *Studium*, 1981 (21), pp. 441-465.

El florecimiento del estudio de los hábitos en la Edad Media se debe a la recuperación del *corpus* aristotélico. Precedentemente, y sin duda alguna, hubo estudios nada despreciables sobre ellos[14]. Pero fue en la última etapa del medievo, especialmente en el siglo XII, cuando varios autores centraron más su atención en la naturaleza de los hábitos. Es el caso de Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers, Abelardo, Simón de Tournai, Alain de Lille, Etiene Langton, Godofredo de Poitiers, Guillermo de Auxerre, etc.[15]. No obstante, son las tesis aristotélicas, en primer lugar, y las mencionadas alusiones agustinianas, en segundo, lo que más pesó sobre el tratamiento teórico tomista de los hábitos.

Aparte de estos precedentes medievales, Tomás de Aquino atendió en especial al planteamiento de sus *maestros* sobre los hábitos: Alejandro de Hales y San Alberto Magno. El primero mantiene unas tesis magníficas, dignas de ser recuperadas en la actualidad, entre ellas, que el hábito es mejor que el acto u operación inmanente[16]. Consecuentemente, que el hábito será *superior* al acto. Admitirá, por lo mismo, que el hábito regula a la potencia[17]; que las virtudes intelectuales son escasas en comparación con las morales[18]. Por otra parte, el *Doctor Halensis* añade también que "de la diversidad de los actos se sigue la diferencia en los hábitos"[19], etc. Tomás aceptó que el hábito difiere de la operación[20]. También, que la distinción entre ambos estriba justamente en que el hábito es *mejor* que ella[21]. En eso coincide con lo expuesto por Alejandro de Hales. Aceptó, en cambio, de San Alberto que, al igual que las potencias del alma, los hábitos se distinguen por sus *objetos*, o sea, por el fin[22], aunque no directamente, sino a través de los *actos*. Mantiene también como su predilecto

---

[14] En cuanto al recorrido histórico del tratamiento de este tema cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtudes* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 65, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

[15] Cfr. O. Lottin, "Les premières definitions et clasifications des vertus au Moyen Age", *Revue des Sciences Philosophiques et Thèologiques*, 1929 (18), pp. 369-407.

[16] Cfr. Alejandro de Hales, *Suma Theologiae*, III, 59 b, ed. Grottaferrata, Roma, ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1924, vols. I-IV.

[17] Cfr. Alejandro de Hales, *Suma Theologiae*, IV, 1021 a b.

[18] Cfr. Alejandro de Hales, *Suma Theologiae*, IV, 1071 a b.

[19] Cfr. Alejandro de Hales, *Suma Theologiae*, IV, 969 b.

[20] Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 47, 75.

[21] Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 47, 60.

[22] Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 90, 73, *De divinis nominibus,* 245, 61. Cfr. asimismo: *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, en *Opera Omnia,* Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, vol. XXXVII, (10 ed.) 1972.

maestro, que los hábitos permanecen en el que obra[23], entendiendo por tal "sujeto", no la persona que actúa, sino aquella *potencia* del alma en la que inhieren los hábitos[24]. La vigencia de los hábitos en tal "sujeto" no dejan a éste indiferente, sino que lo *perfeccionan*[25]. Los hábitos guardan, por tanto, una relación de *perfección* con su potencia. Por otra parte, el de Aquino tomó del *Doctor Universal* la siguiente tesis que se puede considerar central en su pensamiento, a saber, que los hábitos son *cualidades*[26], deuda, por lo demás, netamente aristotélica. Si los clasifica así, es porque admite que son *formas*[27]. Por eso, Alberto Magno los aúna a la *esencia* del alma[28], considerando a ésta como *forma* del cuerpo. Sin embargo, San Alberto matiza que los hábitos no constituyen directamente la perfección del alma, sino de sus *potencias* superiores[29].

Para Alberto Magno, y esta tesis es también neta en Tomás de Aquino, el fin de los hábitos es la *operación*[30], asunto que les costará armonizar a ambos pensadores con la tesis de que el hábito sea *perfección* de la potencia y lo *último* de ella, pues se verán obligados a admitir que, dado que los actos u operaciones también son perfecciones, al subordinar los hábitos a los actos parece que los actos sean una perfección mayor para la potencia que los propios hábitos. Pero entonces, ¿cómo mantener que los hábitos sean "lo último de la potencia"? Por otra parte, tanto para Alberto Magno como para Tomás de Aquino, el hábito es *principio* de actos[31]. Ambos admiten, asimismo, que el hábito se genera, según sea el tipo *–teórico* o *práctico– por uno o varios actos*[32], y se distinguen precisamente en ello de las *virtudes morales*[33], que se adquieren con multiplicidad de actos. Para ambos dominicos, y también para Aristóteles, *el deleite* o *la tristeza* es la señal de que se ha generado o no el hábito[34], pero para los dos está

---

23 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 106, 11 ss.

24 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 307, 53-56.

25 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 116, 58; 131, 70.

26 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 108, 18.

27 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 300, 28.

28 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 77, 89.

29 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 115, 15-26.

30 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 308, 11; 115, 69.

31 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 365, 4.

32 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 325, 15-36. Cfr. asimismo: *De divinis nominibus*, 210, 46.

33 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*,, 90, 64 ss; 87, 54; 509, 53-61; 284, 79; 393, 1.

34 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 96, 62; *Super Ethica*, 101, 15 ss; *Super Ethica*, 709, 64. Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicam*, X, lect1, n4. La tesis de Aristóteles está en *Ethica Nicomachea,* II.

claro que se *generan*, puesto que no están de entrada en la inteligencia y, por tanto, ambos admiten que son *adquiridos*[35].

Los hábitos intelectuales para Alberto Magno se pueden considerar *virtudes*[36], y también para Tomás de Aquino: "la virtud se puede llamar de dos modos, de un modo el hábito que perfecciona la potencia humana al acto bueno, ya sea bueno material o formalmente; y así los hábitos intelectuales y especulativos se pueden llamar virtudes, ya que determinan el intelecto y la razón a la verdad, cuya consideración es el bien de sus actos, y así el Filósofo habla de la virtud en la *Ética*"[37]. Pero Tomás añade que, en sentido estricto, se llama virtud a los hábitos de la voluntad: "se puede llamar virtud más estrictamente, y según que se toma del uso del habla, el hábito que perfecciona el acto que es bueno no sólo materialmente, sino también formalmente: y así sólo los hábitos que miran a la parte apetitiva se pueden llamar virtudes, pero no los intelectuales y especialmente los especulativos"[38]. La denominación de "virtud" referida también a los hábitos intelectuales la han mantenido los diversos comentadores tomistas[39].

Por lo demás, ambos, maestro y discípulo, admiten que los hábitos son susceptibles de *crecimiento*[40]. Por último, hay que subrayar el énfasis con que uno y otro mantienen que las virtudes intelectuales son *superiores* a las morales[41], asunto netamente aristotélico. Tomás de Aquino sustenta esta tesis con diversas razones: en orden a la *felicidad* que los diversos hábitos permiten adquirir[42], pues los intelectuales garantizan la felicidad especulativa mientras que los morales la activa, siendo la primera superior a la segunda. Fundamenta asimismo esa superioridad apelando a la *certeza*[43], pues los intelectuales buscan la eviden-

---

35 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 250, 32; 93, 58.

36 Cfr. San Alberto, *Super Ethica*, 122, 68; 115, 53; 116, 3.

37 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc1, co. En el *sed contra* 1 de ese artículo se lee: "si los hábitos morales que perfeccionan en la vida activa se llaman virtudes, mucho más se deben llamar virtudes los hábitos intelectuales, que perfeccionan en la contemplativa". Y en el *sed contra* 2 se repite: "los hábitos intelectuales se deben llamar virtudes".

38 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc1, co.

39 Cfr. F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid, 1964, dist44, sec. XIII, 14; vol. VI, p. 495.

40 Cfr. San Alberto, *Super Etica*, 107, 58; 108, 89. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q50, aa1-3.

41 Cfr. San Alberto, *Super* Ethica, 90, 33; 395, 6; 396, 14; 396, 18; 396, 28; 764, 28.

42 "La última felicidad del hombre radica en la especulación. Por cual queda claro que no es acto de alguna virtud moral". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c44, n5.

43 "La certeza se encuentra en algo de doble modo, a saber, esencialmente, y participativamente. Esencialmente sin duda, se encuentra la certeza en la facultad cognoscitiva, pero participativamente en todo eso que es movido de modo infalible por la facultad cognoscitiva a su fin... Y por

cia, pero no los morales. También por la *dependencia*, pues los de la voluntad dependen de la inteligencia, etc. Como es sabido, este principio no será aceptado por la *escuela franciscana* posterior, ya que ésta concedió hegemonía a la voluntad sobre la inteligencia, también a nivel de hábitos. Un defensor ejemplar de esa propuesta fue Escoto.

Por lo que respecta a San Buenaventura, hay proximidad entre él y Tomás de Aquino respecto del tratamiento de los hábitos adquiridos, aunque con matices distintos en puntos nucleares, como es el caso de la vinculación de estos al afecto o *voluntad*. También es pareja su división entre hábitos especulativos y prácticos, y también aquí surgen separaciones doctrinales netas[44]. Por lo que se refiere al tratamiento de los hábitos a lo largo del recorrido histórico del *tomismo* se suelen mantener como tesis centrales las siguientes: su índole de adquiridos; su clasificación dentro del predicamento cualidad; su inferioridad respecto de las operaciones inmanentes, etc.[45]

2. Naturaleza de los hábitos

Para Tomás de Aquino "el hábito no es otra cosa que la *habilidad* para el acto"[46]. La habilidad es de la potencia o facultad en la que el hábito inhiere. En consecuencia, el hábito no es una operación, sino un cambio en esa potencia que la capacita en orden a la operación. En la sucinta descripción anterior aparecen en escena tres nociones clave: *hábito*, *acto* u operación y *potencia* o facultad. Luego conviene distinguir el *hábito* de la *potencia* y del *acto*, a la par que

---

este modo también se dice que las virtudes morales operan con arte más cierto, en cuanto que son movidas por la razón a sus actos". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q18, a4, co.

[44] "Pues si consideramos al intelecto en sí, si es propiamente especulativo y se perfecciona por hábito... [tenemos] la ciencia especulativa. Pero si consideramos al mismo como nacido para extenderse a la obra... [tenemos] la ciencia práctica... Pero si lo consideramos a medio camino (medio modo) como nacido para extenderse al afecto, así... [tenemos] la sabiduría". San Buenaventura, *In I Sententiarum*, q3, al, Proemio, *Opera Omnia*, Claras Aquas, Typ. Collegii S. Bonaventurae, vols. I-X, 1882-1901, vol. I, 13 a.

[45] Se puede consultar al respecto la obra S. Ramírez, *De habitibus in commune*, vol. VI, a3, II A, pp. 222-229.

[46] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d31, q2, a4, co. Cfr. R. Inagaki, "Habitus and natura in Aquinas", J. F. Wippel (ed.), *Aquinas Studies in Medieval Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington, 1987, pp. 159-175.

ponerlos en relación[47]. Pero antes de ello, es pertinente decir que, dentro del tomismo, las tres son *realidades inmateriales*. Luego, al tratar de ellas, se debe dejar de lado cualquier interpretación de tipo materialista (ya sea pragmatista o funcional, fisiológica, conductista, neurológica, etc.).

En cuanto a lo primero, "el hábito se distingue de la potencia en que por la potencia somos capaces de hacer algo, pero por el hábito no nos volvemos capaces o incapaces de hacer algo, sino hábiles o inhábiles para eso que podemos hacer bien o mal. Así pues, por el hábito ni se nos da ni se nos quita algún poder, pero adquirimos esto por el hábito: el que hagamos algo bien o mal. Así pues, no por el hecho de que alguien sea bueno o malo es capaz o incapaz"[48]. La potencia está abierta a opuestos, pero el que se determine progresivamente a lo mejor se debe a una *perfección* adquirida intrínseca: el *hábito*. Lo mejor para la inteligencia dependerá del ámbito de asuntos conocidos, pues estos son distintos. Por eso, en una potencia puede haber pluralidad de hábitos[49]. Si los hay en el *entendimiento posible*, cabe decir que, si estos proceden de la activación del *entendimiento agente*, serán plurales y, por supuesto, no son el acto que el entendimiento agente es. También se puede indicar que los actos que proceden del entendimiento agente y que forman los hábitos en el posible son superiores a los actos que proceden de los hábitos adquiridos, pues, para Tomás de Aquino, "los actos que proceden de los hábitos, son semejantes en especie a los actos de los que se generan los hábitos, pero se distinguen de ellos como lo perfecto de lo imperfecto"[50].

También se infiere de lo que precede que mediante tales actos el entendimiento agente obra en el posible, pero no en sí mismo, pues "el hábito nunca está en la potencia activa sino sólo en la pasiva"[51]. La potencia pasiva es el entendimiento posible, y es pasiva respecto del entendimiento agente: "el intelecto posible, que de por sí es indeterminado como la materia prima, necesita de

---

[47] Cfr. V. J. Bourke, "The Role of habitus in the Thomistic Metaphysics of Potency and Act", R. E. Brennan (ed.), *Essays in Thomism,* Sheed & Ward, New York, 1942, pp. 101-110, pp. 370-373.

[48] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, c77, n4. Cfr. B. T. Sandin, "Lo primario en el hábito según Saint Thomas", *Studium*, 1974 (14), pp 265-277.

[49] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q15, a2, ad10 y ad11; *In III Sententiarum*, d35, q2, a3, qc2, ad3.

[50] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q78, a2, ad2. Cfr. R. Mier y Terán, "Prioridad del acto en la génesis de los hábitos operativos (Aristóteles y Tomás de Aquino)", J. L. Rivera (ed.), *Ensayos aristotélicos*, Universidad Panamericana, México, 1996, pp. 49-59.

[51] Tomás de Aquino, *De Potentia*, q1, a1, ad4. En otro pasaje se dice explícitamente que "en la potencia que es sólo activa, como sucede en el intelecto agente, no se adquiere hábito alguno por la acción". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a9, ad10.

hábito"[52]. Además, lo obrado en el posible deja la huella del agente en él, porque por conllevar una perfección para la potencia, puesto que el hábito es activo para ella, es de índole distinta a lo potencial de ella. Como se ve, para Tomás de Aquino "el hábito es, en cierto modo, medio entre la pura potencia y el puro acto"[53]. Esa mediación se suele describir, al comentar el pensamiento tomista, como una *relación*. También se suele decir que los hábitos son una *articulación*[54], en concreto, entre la potencia y el acto[55].

Por otra parte, los hábitos de la inteligencia son *necesarios*, porque "el intelecto humano es el ínfimo en el orden de los intelectos, pues está en potencia respecto de todos los inteligibles... Por eso de cara a conocer todas las cosas cognoscibles requiere de algún hábito"[56]. Si está nativamente en potencia, es menos perfecto de lo que puede ser. La perfección, pues, será su actualización. Tal mengua de su carácter potencial y la adquisición de su actualización se lleva a cabo mediante los hábitos, pues estos dicen razón de *perfección* en el plano cognoscitivo[57].

En cuanto a la distinción o semejanza del hábito con el acto u operación inmanente, baste señalar que Tomás de Aquino llama *acto* también al hábito: "el acto se dice de doble modo: de un modo, como la ciencia (que es un hábito) es acto; de otro modo, como el considerar es acto"[58]. Por tanto, ambos comportan perfección. El problema está en si el hábito es un acto inferior o superior a la operación. Si para Tomás de Aquino el hábito es, como se ha visto, una *habilidad para el acto*, será inferior al acto, porque éste se supone fin del hábito. Pero

---

52 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a1, co.

53 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q87, a2, co; I-II, q63, a4, co.

54 F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1994.

55 "El papel del hábito es de articulación entre la potencia y el acto, su estatuto es intermedio entre la potencia y la operación. Se trata de una perfección de la potencia en orden a su operación propia. Una perfección que no se puede explicar sin recurrir al acto de los inteligibles en acto, es decir, al intelecto agente". S. Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 91. De esta obra interesa, de cara a la interpretación del hábito según *Tomás de Aquino,* el epígrafe II. 2 del cap. II, que lleva por título *Hábito y operación en Tomás de Aquino*. En cuanto al resto de la obra, que es un buen resumen de la teoría del conocimiento de Polo, interesa, de cara a la caracterización de la noción de *hábito*, sobre todo, el epígrafe V del capítulo II, titulado *Hábito y axiomática*. Por último, el cap. III versa sobre los distintos *Hábitos intelectuales*, en el que se estudian algunos de ellos en los epígrafes de I a III.

56 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q50, a6, co.

57 "La virtud intelectual es cierta perfección del intelecto para conocer". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c61, n6.

58 Tomás de Aquino, *In De anima*, II, lect1, n6.

entonces, ¿qué distinguirá a un hábito de un acto u operación inmanente como *actos*? No podrá ser sino la *jerarquía* en cuanto que actos cognoscitivos. Para Tomás de Aquino "el hábito es un cierto acto, en cuanto que es cualidad (pues la cualidad es cierta forma y toda forma es acto), y según esto puede ser principio de operación, pero está en potencia respecto de la operación; por tanto, el hábito se llama *acto primero*, y la operación *acto segundo*, como es claro en el II *De anima*"[59]. Consecuentemente, el hábito será menos perfecto que la operación inmanente.

Los hábitos son *principio de operaciones*[60] como las potencias lo son de los hábitos. ¿Qué significa *principio*? Si se trata de principio *cognoscitivo*, el hábito respecto del acto puede ser el conocimiento del acto: "el hábito de la parte cognoscitiva es principio, no sólo del mismo acto por el que se percibe el hábito, sino también de la cognición que percibe, ya que la misma cognición actual procede del hábito cognoscitivo"[61]. Ahora bien, si se admite que el hábito conoce al acto, ¿se puede sostener que es inferior a él? Si se responde afirmativamente, se acepta que el conocer de modo *objetivo* (según el *objeto* pensado que forma la operación inmanente) es superior al conocer que permiten los hábitos adquiridos.

Las denominaciones de "acto primero" y "acto segundo" derivan de Aristóteles y son usadas por Tomás de Aquino, pero con ellas no se indica necesariamente que el hábito sea, por "primero", más acto que el "segundo", la operación, sino que precisamente se le entiende como más *potencial*. En efecto, Tomás mantiene que el hábito es inferior a la operación, a la par que es más perfecto que la potencia. De acuerdo con esto último se dice que los hábitos constituyen una "segunda naturaleza"[62], o también, una "naturaleza indirecta"[63]. "Segunda" o "indirecta" no indica que sea menor o menos central que la natura-

---

59 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q49, a3, ad1.

60 "Las virtudes son ciertas perfecciones de la voluntad y del intelecto, que son principios de operaciones sin pasión". *Contra Gentes*, I, c93, n3.

61 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, co.

62 De ese parecer son los siguientes autores: "En el hombre la operación no es sólo perfectiva en cuanto acto de la potencia, sino también en el modo de una perfección del principio en cuanto que principio. Es la noción de hábito; en este sentido se dice que el hábito es una segunda naturaleza". L. Polo, "Prólogo" a A. Segura, *Logos y praxis*, TAT, Granada, 1988, p. 12. "El hábito es... una especie de segunda naturaleza en el hombre, es decir, una determinación cuasi natural de la realidad humana. Si se llama cuasi natural no es porque sea menos real que algo natural, sino porque esta realidad no le viene al hombre por su naturaleza misma, sino que la adquiere libremente". J. E. Rivera, "El conocimiento por connaturalidad en Tomás de Aquino", *Philosophica* (Valparaiso), 1979-1989 (2-3), p. 94.

63 Cfr. R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 134.

leza tal como inicialmente se recibe, sino que es un desarrollo perfectivo de la misma.

3. La relación hábito-acto

Si consideramos ahora la correspondencia entre un hábito de la inteligencia y sus actos, la tesis que Tomás de Aquino defiende dice así: "los hábitos se adquieren por la operación que surge del que obra"[64]. Parece apuntar a que hay dos tipos de actos: los que provienen del intelecto agente y generan hábitos, y los que provienen de los hábitos ya generados. Los primeros son superiores a los hábitos. El acto por el que se generan los hábitos no lo hace por propia virtud, sino por la virtud del *principio activo* del que estos provienen: "el acto que precede al hábito, en cuanto precedente del principio activo, proviene de un principio más perfecto que el hábito engendrado"[65]. El acto aludido proviene del *intelecto agente* como de su principio activo[66], y engendra los hábitos en el

---

[64] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d3, q3, a1, qc2, ad2. Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d40, q1, a1, sc. 1; *Psalmos*, 16, n1; Tomás de Aquino, *Summa Theologicae*, I-II, q51, a3, co dice: "el hábito se genera por el acto", en *De veritate*, q27, a6, ad6 añade: "los hábitos adquiridos se causan por nuestros actos". En *Summa Theologiae*, I, q81, a2, co, escribe: "en nosotros el conocimiento habitual se causa por la consideración actual". En otro pasaje señala: "Los hábitos se generan por los actos". *Summa Theologiae*, I-II, q51, a3, co.

[65] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q51, a2, ad3. A este respecto escribe García López que: "los actos de conocimiento engendran en el sujeto cognoscente los hábitos cognoscitivos. Cuando un acto de conocimiento se consuma no desaparece sin dejar rastro; deja una cierta huella y una felicidad para el ejercicio de otros actos semejantes; y esto es el hábito de conocimiento, o el conocimiento como hábito". J. García López, *Elementos de metodología de las ciencias*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 94, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, p. 22.

[66] Con esto concuerda la interpretación de Haya, quien mantiene que, aunque la operación sea de suyo inferior al hábito, una operación puede producir un hábito en tanto que sea operación de un principio más excelente que el hábito engendrado. Este principio es el intelecto agente, hacia el que se vuelve el entendimiento posible para ejercer la operación. Cfr. F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, p. 238. Para este autor el hábito es el "retorno" de la operación al principio trascendental, al ser o intelecto agente. Cfr. F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, p. 272 ss. Sin embargo, no se trata de ningún "retorno" o de ninguna "reditio", pues la intencionalidad versa siempre sobre lo inferior. Es mejor decir, también con Haya que la operación revierte sobre la potencia que la ejerce: y en eso consiste precisamente el hábito, , pero revierte y mejora la potencia en virtud del acto superior previo Cfr. F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, p. 103 ss.

entendimiento posible, que precisamente tras su consecución se le llama "intelecto en hábito"[67].

Es clásico sostener el papel de acto que ejerce el intelecto agente sobre el posible. Pero es pertinente no olvidar que ese papel es, ante todo, *cognoscitivo*, no constitucional. Así se disipa la cuestión acerca de si el intelecto agente es o no cognoscitivo, que ha surcado las páginas de los más notables comentadores tomistas. ¿Qué diferencia existe, entonces, entre el acto que genera al hábito y el acto que procede del hábito adquirido? "Los actos por los cuales se adquieren los hábitos, son semejantes a los hábitos que causan, en cuanto a la especie del acto: no son semejantes, en cambio, en cuanto al modo de actuar"[68]. Son actos jerárquica y numéricamente distintos, como también lo son la operación inmanente y el hábito[69]. El acto que genera al hábito es superior al acto que procede del hábito. Para formar un hábito se necesita la concurrencia del acto del intelecto agente con el posible (potencia). Pero esos actos que generan hábitos no son los actos que nacen del posible. En efecto, los actos u operaciones inmanentes del posible no pueden ser previos a los hábitos, porque nacen de ellos.

En algún pasaje Tomás de Aquino sostiene que el conocimiento que proporciona el hábito es una *perfección*: "no todo lo que se conoce de algún modo se conoce en hábito, sino sólo aquello respecto de lo cual se tiene *perfecto* conocimiento"[70]. A pesar de ello, Tomás de Aquino matiza que "el hábito no es sino la perfección de alguna potencia incompleta en orden al acto, pero no la última perfección… El hábito se perfecciona por la operación"[71]. Para otros autores, en cambio, los hábitos son un conocimiento más perfecto que las operaciones

---

67 "Cuando el intelecto posible ya es perfecto por las especies inteligibles, se llama intelecto en hábito". Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, c83; "se llama intelecto en hábito o formal de ellas (de las especies inteligibles) cuando el intelecto posible ya es perfecto por la especie inteligible, de modo que pueda obrar". *In II Sententiarum*, d17, q2, a1, co. "Pero el intelecto posible no entiende de modo perfecto si no es perfeccionado por algún hábito", *In III Sententiarum*, d14, q1, a1, qc2, sc1. "La potencia que educe esto, es simplemente activa, y se llama intelecto agente, que no opera por medio de algún hábito..., Pero el intelecto posible, que opera mediante algún hábito". *In III Sententiarum,* d14, q1, qc2, ad2.

68 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q89, a6, ad3.

69 Puesto que los actos, según Tomás de Aquino, se distinguen por sus objetos, es necesario decir que son diversos los actos que se refieren a objetos diversos. De ahí que sean distintos numéricamente el acto por el que se entiende el caballo y el acto por el que se entiende el acto inferior bajo la razón de acto. Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q1, a5, ad4.

70 Tomás de Aquino, *De veritate,* q12, a1, ad2.

71 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d35, q1, a5, ad4.

inmanentes[72]. Seguimos, pues, ante la ya señalada dificultad que sólo admite dos alternativas: superioridad noética del hábito o de la operación inmanente.

Si los hábitos adquiridos nacen de los actos del *intelecto agente*, con ellos guardarán una conformidad o proporción, de modo que a diversidad de actos corresponderán diversos hábitos por tales actos causados: "son semejantes según especie a los actos de los cuales los hábitos se generan. Pero difieren de ellos como lo perfecto de lo imperfecto"[73]. Por otra parte, los hábitos guardan un orden o *disposición a los actos* u operaciones inmanentes: "los hábitos son ciertas disposiciones a los actos"[74]. Ya se ha indicado que esa disposición a los actos se entiende de modo que los hábitos son "principios" de los actos[75]. Qué clase de principios sean, lo explica Tomás de Aquino apelando a un modelo usual en la academia de su época, a la *teoría de la causalidad*: "el hábito es principio *formal* del acto formado, aunque respecto de la formación tenga razón

---

[72] Haya lo expone taxativamente: "El hábito... es metafísicamente anterior a la operación". F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, p. 287.

[73] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q78, a2, ad2. Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d40, q1, a1, sc1; d24, q2, a2, ad5; d25, q1, a4, ad1; *In III Sententiarum,* d34, q2, a2, qc2, co. La fuente es aristotélica como indica en *Summa Theologiae*, I-II, q50, a1, co: "los hábitos son proporcionados a las operaciones, de donde de actos semejantes se causan hábitos semejantes, como se dice en el libro II de la *Ética*". Por lo demás, esta doctrina estaba también presente en Alejandro de Hales: "ad diversitatem talis actus sequitur necessario differentia habituum". Alejandro de Hales, *Suma Theologiae*, IV, 969 b.

[74] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q54, a2, sc. Otros textos similares dicen así: "tener orden al acto puede competir al hábito y según la razón de hábito". *Summa Theologiae*, I-II, q49, a3, co; "el hábito se ordena al acto". *In III Sententiarum*, d33, q2, a4, qc1, co; d35, q2, a2, qc2, sc1; *Summa Theologiae*, I-II, q50, a1, co; *Summa Theologiae*, I-II, q54, a1, co. Ramírez, que estudia por extenso este punto, aduce las diversas interpretaciones de los comentadores tomistas. Expone la relación del hábito al acto sin mengua de la relación de éste a la facultad con estos términos: "por lo cual es verdadero que el hábito dice a la vez orden a la naturaleza y a la operación, pero no del mismo modo, ya que a la naturaleza lo dice en primer lugar y esencialmente, pero a la operación lo dice como en segundo lugar, esto es, de modo necesario, pero no esencialmente en sentido estricto, sino por ese modo por el cual la misma naturaleza dice orden a la operación". S. Ramírez, *De habitibus in commune*, p. 100.

[75] "El hábito es el principio elicitivo de la operación". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q5, a1, ad5; "el hábito es principio del acto". *Summa Theologiae*, I, q79, a13, co; *In II Sententiarum*, d24, q1, a1, co; "los hábitos están proporcionados a los mismos objetos y actos, y son sus principios próximos". *De veritate*, q10, a9, rc7; cfr. *Summa Theologiae*, I, q93, a7, co; I-II, q49, pr; q78, a2, ad2; *De veritate*, q10, a9, co.

de causa *eficiente*"[76]. Ese modelo también es seguido por los comentadores tomistas de las diversas épocas, incluso los más recientes[77].

Ahora bien, si el hábito se asimila a la "causa eficiente" respecto del acto, tomando el modelo explicativo de la tetracausalidad física, es fácil interpretar que el acto u operación actúe sobre el hábito a modo de *causa final*: "los actos son los fines de los hábitos"[78]. Por eso sostiene Tomás de Aquino que los actos son la *perfección* o compleción del hábito[79]. Pero si se mantiene esta tesis, se puede primar el *obrar* sobre la posesión intrínseca, es decir, sobre el *tener*. Esta objeción la intenta despejar Tomás de Aquino señalando que los hábitos se corresponden con la facultad[80], y lo hacen a modo de perfección: "el hábito es perfección de la potencia"[81]. Por tanto, son también como *fin* respecto de ella. Para Tomás, así como los hábitos son "medio" entre la potencia y el acto[82], di-

---

[76] Tomás de Aquino, *De veritate*, q28, a8, rc4. Expone también que "son causas efectivas de los actos". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a12, ad5.

[77] Urdánoz dice "Los hábitos concurren con la potencia en la línea de la causalidad eficiente a la producción de actos perfectos". Y añade: "la enseñanza clara de Santo Tomás, ha llamado a los hábitos 'principios de operación humana', es decir, causas eficientes de toda su especie y entidad, y no sólo del modo de perfección". T. Urdánoz, "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", *Revista de Filosofía*, 1954 (48), p. 121.

[78] Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a12, ad5; "toda potencia y hábito o habilidad se ordena al acto como a su fin". Tomás de Aquino, *Compendio Theologiae*, I, 227.

[79] Cfr. Tomás de Aquino *De veritate*, q28, a3, ad20; *Summa Theologiae*, III, q2, a10, co.

[80] "El hábito es cierta disposición ordenada a dos cosas, a saber, a la naturaleza, y a la operación consecuente". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q54, a2, co. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q54, a1, co. "Los hábitos se distinguen en especie no solo según los objetos y los principios activos, sino también en orden a la naturaleza" Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q54, a3, co.

[81] Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a2, co. Podemos también añadir que si el hábito "es mucho más cercano a la potencia que al acto". Tomás de Aquino *De veritate*, q10, a9, ad5, perfecciona directamente y en primer lugar a ésta. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q62, a2, ad1; q64, a4, ad2. Y es precisamente la perfección de la potencia lo que en primer lugar se desprende de la razón de virtud, cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q56, a1, co. Para Polo "los hábitos son perfecciones intrínsecas del *intellectus ut potentia* y de la *voluntas ut ratio*". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 311, nota 24.

[82] "El hábito está a medio camino (*medio modo se habet*) entre la potencia y el acto". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q71, a3, sc; "el hábito es medio entre la potencia y el acto". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d14, q1, a3, b, co; "el hábito es en cierto modo el medio entre la pura potencia y el puro acto". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q87, a2, co; "el medio entre la pura potencia y el acto completo es el hábito". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q11, a5, co. Cfr. Tomás de Aquino *De veritate*, q8, a14, co; Tomás de Aquino, *De anima*, q1, a15, ra17; a18, ad5; *In De memoria et reminiscentia*, lect2, n6; *Summa Theologiae*, I,

cen también relación de perfección a la *potencia*. Es una perfección *intrínseca* de la propia facultad. El hábito activa las posibilidades de la facultad. La vuelve más capaz, abierta a conocer más. En este sentido se puede decir que "la perfección que añade (el hábito) a la inteligencia es mucho más profunda y *vital*"[83]; o se puede decir, asimismo, que "el hábito implica un incremento en el poder del entendimiento"[84]. El hábito perfecciona la potencia *sacándola de su indeterminación*[85]. El acto que proviene de la colaboración del entendimiento agente consigue que la facultad pase a actualizarse en forma de hábito, no en forma de operación, porque la operación sólo se ejerce una vez. En cambio, adquirido el hábito, se ejerce cuando se quiere.

Sin embargo, la perfección que los hábitos dicen respecto de la potencia es matizada en algún texto de Tomás de Aquino. Así, en un pasaje se lee que "los hábitos no son perfecciones de las potencias en cuanto que son potencias, sino en cuanto que estos de algún modo se refieren a esas cosas en vistas de las cuales están, esto es, a los objetos. Por lo cual, las potencias no se distinguen en virtud de los hábitos; sino en virtud de los objetos"[86]. Tomás, teniendo en cuenta seguramente la *intencionalidad operativa*, admite que el hábito, más que referirse a la potencia, se refiere a los *objetos* que ésta conoce. Según este modelo explicativo, los *objetos tienen razón de fin*, y "manifestar de modo perfecto el fin no compete a la razón sino según que es perfecta por el hábito"[87]. Ahora bien, si los *objetos* tienen razón de *fin*, el conocimiento objetivo será el superior al habitual. Pero entonces, ¿cómo entender la perfección de los hábitos respecto de la potencia?, ¿es el hábito un incremento de la capacidad cognoscitiva de ella?, Para Tomás de Aquino sí, pero se puede preguntar si suponen un incremento de la capacidad cognoscitiva en cuanto capacidad, o sólo por lo que res-

---

q79, a6, ad3; I-II, q50, a4, ad2. Con ello Tomás de Aquino se contrapone a la tesis de Avicena, según observa Ramírez. Cfr. S. Ramírez, *De habitibus in commune,* 245, n. 253.

83 J. García Álvarez, "Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento", *Estudios Filosóficos*, 1961 (10), p. 372. Además, una de las notas distintivas de la vida es la unidad, por eso se puede sostener que: "los hábitos establecen unidad en la vida. Gracias a ellos el momento y la acción presentes se sienten solidarios de todo el pasado, hecho fuerza y perfección en la facultades. Nuestra vida adquiere así dimensión. No es un simple sucederse de acciones, sino un caudal constantemente engrosado". J. García Álvarez, "Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento", 359.

84 C. Schmidt Andrade, "La sabiduría en Santo Tomás", *Sapientia*, 1984 (39), p. 121.

85 Cfr. Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a3, co. Sacarla de su indeterminación significa "especificarla". En correlación con ello Polo afirma que "por especificar la potencia, el hábito es su dimensión *esencial*. La tesis es ésta: sin hábitos lo intelectual es potencia, no esencia". L. Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", *Anuario Filosófico*, 1982 (15/2), p. 129.

86 Tomás de Aquino, *De anima*, q13, ad5.

87 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d41, q1, a1, co.

pecta a ejercer actos más cognoscitivos, es decir, actos que presenten objetos. De otro modo, ¿el hábito es una activación o despotencialización de la potencia? Para Tomás de Aquino esa perfección parece ser fundamentalmente una mejora o *perfección de la facultad en orden al acto*[88], pero no de la potencia en orden a otro tipo de conocimiento que no sea operativo. Como se puede apreciar, el descubrimiento aristotélico de la operación inmanente como *enérgeia* deslumbra hasta tal punto a Tomás de Aquino, que le impele a supeditar a ella los hábitos cognoscitivos.

Pero ese planteamiento, según Leonardo Polo, es susceptible de *rectificación*. Para este pensador, "siempre se conoce en acto; pero las operaciones son los actos cognoscitivos inferiores: por encima de ellas se encuentran otros actos intelectuales, que son los hábitos. La existencia del conocimiento habitual es reconocida por la filosofía tradicional; sin embargo, en este punto su continuación lleva consigo una neta rectificación, pues para ella el conocimiento objetivo es el más alto"[89]. En efecto, para Tomás de Aquino no es tan claro que con el hábito se mejore la potencia intrínsecamente en orden a un nivel de conocimiento superior al operativo. Prima a la *operación inmanente* más que al *hábito* en el orden del conocimiento: "la especie inteligible algunas veces está en el entendimiento sólo en potencia, y entonces se dice que el intelecto está en potencia. Pero otras veces está según la última compleción del acto, y entonces entiende en acto. Otras veces se encuentra a mitad de camino entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el intelecto está en hábito. Y según este modo el intelecto conserva las especies, aunque no conozca en acto"[90]. El hábito no parece ser, según esta consideración, lo último de la potencia, pues se entiende que está "a medio camino" entre la potencia y el acto[91], siendo, en consecuencia, el acto lo *perfecto*, el *fin*, lo último de la potencia.

---

88 "La virtud es un hábito que perfecciona la potencia humana de cara al bien del acto". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, co. "Tener orden al acto puede competir al hábito tanto según la razón de hábito; como según la razón de sujeto en el que está el hábito". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q49, a3, co.

89 L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, ²2003, p. 129. Ése es también el parecer de Collado: "en la caracterización general tomista se hace una consideración del hábito adquirido que es referencia estricta a la operación, a la cual se ordena, y en función de la cual se posee: estrictamente, potencia de operación sin valor cognoscitivo como acto". S. Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, p. 229.

90 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a6, ad3. Cfr. también el cuerpo del artículo.

91 "Their position is one midway between potency and act; for, while they are *acts* in relation to the original indeterminate potentiality of the faculties, they themselves are *in potentiality* with reference to operation". R. E. Brennan, *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*, p. 7.

Pero si se considera que lo mejor es la operación inmanente, la dignidad de la naturaleza humana habría que medirla en orden al ejercicio de los actos. Si uno no ejerciese actos de pensar y, consecuentemente no obrase, parecería adolecer de la perfección propiamente humana. Sin embargo, cabe preguntar si verdaderamente es esto así, al menos en el campo de la *inteligencia*. Recuérdese que en el conocer de la inteligencia la *intencionalidad* es inversa a la de la voluntad, pues se conoce "considerando dentro de sí, no examinando fuera" [*intra se considerando, non extra se inspiciendo*][92]. Al conocer dentro, lo que se alcanza queda dentro. Y si eso es cada vez más perfecto, como es inmanente, no se pierde. Por tanto, uno puede tener hábitos intelectuales sin que ejerza ni tenga por qué ejercer ningún acto educido de ellos y, además, ningún acto educido de tales hábitos mejorará al hábito como tal hábito porque es inferior a él. ¿No será, por tanto, que en Tomás de Aquino hay cierta asimilación de los hábitos de la inteligencia a las operaciones inmanentes que forman un objeto para conocer? Más aún, ¿no hay cierta asimilación en el *corpus* tomista de los hábitos de la inteligencia a las virtudes de la voluntad, las cuales se dicen mayores o menores según su proximidad o lejanía respecto del bien, que es externo?

Para averiguar si es más cognoscitivo un hábito o un acto se podría preguntar lo siguiente: ¿quién sabe más, el que sabe o el que expresa y manifiesta lo que sabe?, ¿añade algo *como saber* el exponer el saber? No parece que el exteriorizar el saber añada algo *esencial* al saber como tal. Es más, no pocas veces, si no la mayoría de ellas, es mejor, más humano, no decir lo que se sabe, a menos que a uno se lo pregunten y lo exija el bien personal de los demás. Por el contrario, se puede decir con verdad que quiere más aquél que quiere *con obras* que aquél otro que sólo quiere y que no manifiesta su querer, pues –como es sabido– "obras son amores y no buenas razones". Los actos, las acciones y las obras refuerzan el querer humano, las virtudes, pero no el conocer, al menos el teórico. La inteligencia crece sin tender a nada, porque es fin en sí, y si crece en sí, crece como inteligencia. Se puede sostener que ese crecimiento es el *hábito*. De modo que éste, y no la operación, tiene que ser el fin de la inteligencia, su perfección. De este modo se puede sospechar que todo hábito adquirido sea superior a las operaciones que de él nacen, y no sólo el hábito natural de los primeros principios, como mantiene Tomás de Aquino[93].

En resumen, se puede revitalizar el papel del hábito y describirlo como "perfección que para la facultad intelectual implica su propia operación en tanto que no solamente intencional, esto es, en cuanto el respecto de la operación a la

---

92 Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, q27, d12, a5;Vivès, Paris, 1884, vol. IV, p. 94.

93 S. Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, p. 249.

facultad no es intencional"[94]. ¿Por qué el hábito debe comportar una perfección también para la potencia y no sólo en orden a la operación? Sencillamente porque "si el hábito no perfecciona intrínsecamente la facultad, la prosecución operativa no sería posible"[95]. Y eso indica que el hábito es condición de posibilidad de las operaciones inmanentes y de que éstas sean progresivamente más cognoscitivas. De no mediar el hábito, las operaciones siguientes serían del mismo nivel que las precedentes. Pero ejercer operaciones siempre del mismo nivel cognoscitivo sin posibilidad de ir a más significaría para la inteligencia la mediocridad, el pactar con el *aburrimiento*[96]. Si la inteligencia en *estado de naturaleza* está hecha para conocer, ¿por qué no va a ser capaz de crecer en orden a conocer más? Dada su inmaterialidad y espiritualidad nada impide ese crecimiento. En consecuencia, "los hábitos adquiridos son el restablecimiento de la *visividad*, es decir, el perfeccionamiento de la potencia intelectual. Por eso, son luces iluminantes y, a la vez, luces iluminadas... Dicho restablecimiento es creciente; por eso se dijo[97] que las operaciones y los hábitos son jerárquicos"[98].

---

[94] Esta propuesta es neta en Polo para quien "el hábito... no es solamente un intermedio entre la potencia y el acto, sino que es estricto acto de conocer..., es un conocimiento superior al ejercido por la operación..., que como conocimiento en acto, no está presente en la operación..., que puede ser caracterizado, en general, como conocimiento de prioridad..., que es la luz del intelecto agente en la potencia". L. Polo, "Las organizaciones primarias y la empresa", *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, ed. Banco de Bilbao, Madrid, 1982, p. 227. Y añade: "Mientras la intencionalidad es la conmensuración del acto de conocer con el objeto, el hábito es su correspondencia con el acto de los inteligibles. Esta correspondencia es, para la facultad, la perfección más adecuada a su carácter de potencia". L. Polo, "Las organizaciones primarias y la empresa", p. 223.

[95] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, p. 63, n. 32.

[96] El aburrimiento es un *sentimiento negativo* de la inteligencia que aparece cuando ésta no anhela conocer más; sentimiento que acompaña, por ejemplo, a la actitud escéptica, a la crítica sistemática, a la defensa a ultranza de que todo es opinable, a la rutina, etc., en una palabra, a la falta de crecimiento intelectual.

[97] Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Eunsa, Pamplona, [2]1987, 165ss.

[98] L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. II, *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 68. Los hábitos son –para Polo– superiores a las operaciones inmanentes, sencillamente porque son el conocimiento de ellas. En suma, el crecer en conocimiento no depende de conocer más *objetos*, sino de conocer más realidades.

4. El hábito como "cualidad"

En cuanto a la índole de los hábitos, Tomás de Aquino suele repetir que son *cualidades*[99]. Esta tesis arranca de Aristóteles, y –como se ha indicado– es común entre los tomistas. En efecto, los comentadores clásicos de Santo Tomás, haciéndose eco de esta propuesta, acostumbran a establecer una clasificación entre las diversas especies de cualidad, y encuadran los hábitos de la inteligencia en la primera, es decir, los consideran como *determinaciones*[100].

La cualidad –como es sabido– es un *accidente* de los nueve que distingue Aristóteles en las *Categorías*. *Accidente* es sinónimo de *predicamento*. En este sentido se dice que "Aristóteles en la *Metafísica*[101], y *Categorías*[102] puso la

---

[99] Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q2, a1, ad5; d23, q1, a1, co; *In II Sententiarum*, d24, q1, a2, ad3; *In III Sententiarum*, d23, q1, a1, co; *In IV Sententiarum*, d4, q1, a1, ad2; *De veritate*, q24, a4, co; *Contra Gentes*, I, c56, n7; I, c92, n5; *De Caelo*, I, lect7, n2; *De Malo*, q16, a8, ad2; *Summa Theologiae*, I-II, q49, a1, co; a2, co, y ad3; a3, ad1; q50, a1, co, y ad2; q54, a1, co; q55, a4, co. Afirma Aristóteles que "las virtudes… no pueden ser sino hábitos o cualidades". Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, c5, 1105 b. La distinción del predicamento *cualidad* en cuatro especies distintas arranca también del Estagirita, cfr. Aristóteles, *Categorías* c6, nn. 3, 7, 8 y 14. Cfr. B. Turiel, "El hábito cualidad", Estracto de Tesis Doctoral, Madrid, Conv. De S. Pedro Mártir, 1961. El trabajo de Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 107, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, constituye un empeño por *categorizar* al hábito. Y lo lleva a cabo unas veces como "habitus", y reviste lo designa como *tenencia*; otras como "qualitas", y lo describe como "una buena o mala cualidad estable… cualidad axiológica estable", (p64); y otras como "situs" en virtud de lo cual lo describe como *disposición*. En cuanto a la categorización de "qualitas", escribe que que el hábito es una cualidad quiditativa o cualidad "in ordine ad naturam", y añade que es una cualidad axiológica inmaterial o "deuterofísica". Nuestro planteamiento diverge del suyo, no sólo porque no pretende incluir al hábito en ninguna categoría, sino sobre todo, porque intenta notar la índole cognoscitiva peculiar del hábito intelectual.

[100] El recorrido histórico del tratamiento del hábito como cualidad está ampliamente descrito por S. Ramírez, *De habitibus in commune*, pp. 31-59. También está extensamente expuesto por este autor el que el hábito pertenece al género de la primera cualidad y dentro de ese género se distingue específicamente de la *disposición*. Cfr. S. Ramírez, *De habitibus in commune,* pp. 60-94. La razón que da es que ni es sustancia ni pertenece a ninguno de los otros accidentes.

Entre los autores recientes que siguen encuadrando al hábito dentro de la categoría de la *cualidad* se encuentra J. Cruz, "El 'haber' categorial", *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, México, 1984 (17), p. 259, y 1985 (18) pp. 17-18. Su tesis dice así: "tanto el hábito entitativo como el operativo determinan a la sustancia en su propio ser. Por eso pertenecen a la categoría de cualidad, la cual es un accidente que modifica a la sustancia en sí misma... Este hábito cualidad, que es una determinación de la sustancia en sí misma, se distingue del hábito categorial estricto, el cual sólo actúa a la sustancia en orden a otro". p. 529.

[101] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 14, 1020 a 33 ss.

cualidad entre los predicamentos absolutos. La cualidad coincide con la cantidad y la relación en que afecta intrínsecamente a la sustancia. Pero difiere de la cantidad (la cual distiende la sustancia en partes, haciéndola divisible) por ser una determinación *formal* de la sustancia; y difiere también de la relación por ser una determinación *absoluta*, ya que no orienta o relaciona la sustancia con otra cosa"[103]. Mientras que la cantidad es accidente de la *materia* o causa material, la cualidad lo es de la *forma* o causa formal.

Pues bien, tomando el precedente modelo, se acostumbra a decir que el hábito es un *accidente* de la inteligencia, e incluso que esta potencia es un *accidente* del alma. Como fácilmente se puede colegir, este paradigma está tomado de la *realidad física* tal como la estudia el Estagirita[104]. Lo cuestionable es si ese modelo se puede aplicar con finura a las realidades de índole inmaterial, espiritual, o sea, a lo que trasciende la realidad física, como es el tema que nos ocupa. En cualquier caso, en el aristotelismo el hábito es una *cualidad*, un accidente que afecta a la forma humana. Como se entiende que dicha forma es el *alma*, tal accidente la modificará. La conclusión obligada de estas puntualizaciones será, para Tomás de Aquino, la consideración de los hábitos de los que aquí se trata como ciertos *accidentes*[105]. No es que este esquema sea peyorativo, pues es sabido que los accidentes perfeccionan –activan por tanto– la sustancia. El *quid* estriba en si es el modelo explicativo más apropiado, o podemos encontrar otro mejor.

Cabe advertir que el modelo de las *categorías* aristotélico pesa en exceso en el pensamiento de Tomás de Aquino, y también en el de los tomistas de todos los tiempos. Con todo, si el hábito, y también la inteligencia, se toman como accidentes, ¿cómo es posible decir que lo distintivo del hombre –lo más perfecto– sea lo racional?, ¿acaso el accidente es superior a la sustancia? Si se in-

---

[102] Aristoteles, *Categorias*, 8 b 25 ss.

[103] J. Cruz, voz "Cualidad", en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 6, p. 788.

[104] "El tratamiento más amplio de la noción de hábito es llevado a cabo por Aristóteles. En griego, hábito se dice *hexis*, palabra que deriva de *ekhein*, que significa tener, poseer". L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. II, p. 175. Cfr. también L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 103-126.

[105] Como para Tomás de Aquino los hábitos son perfecciones accidentales, así explica que no hay inconveniente en que una potencia tenga varios hábitos, cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q15, a2, ad10 y ad11; *De virtutibus*, q1, a12, ad4; *In III Sententiarum*, d35, q2, a3, qc2, ad3. A su vez, ello permitiría explicar que el hábito es superior a los actos, pues un hábito puede ejercer varios actos, mientras que a un acto le corresponde sólo un objeto. A ello alude, por ejemplo, Capreolo, el "Princeps Thomistarum", cuando escribe que: "non est enim similis ratio in actibus et habitibus, quia ex uno habitu possunt exire actus diversarum specierum". J. Capreolo, *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, *In IV Sententiarum*, Opera Omnia, Frankfurd-Main, Alfred Cattier, Minerva Gmbh, 1967, vol. IV, 1071 b.

tenta sortear este escollo, alguien se puede sentir tentado a declarar que tanto la inteligencia como sus hábitos conforman lo *sustancial* del hombre. Pero evadir para el hábito la atribución de *accidente*, no pasa por predicar de él que sea una *sustancia*[106]. Esos modos de decir derivan de usar el modelo explicativo empleado para averiguar la índole de la *realidad física*, y trasladarlo al alma humana sin mayor examen acarrea problemas.

En efecto, seguir exhaustivamente el modelo categorial lleva a hablar de las realidades espirituales por *analogía* o comparación con las físicas. Así se habla, por ejemplo, a "sustancias" espirituales. Pero este lenguaje no es preciso, porque lo espiritual no es físico y no debe ser explicado según el modo de ser de lo físico. Algo de eso pareció advertir Tomás de Aquino, pues fue reacio a considerar los actos u operaciones inmanentes del conocer y del querer como *accidentes*, porque en multitud de pasajes niega que se puedan equiparar al resto de los accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, posición, tiempo, hábito o posesión[107]. Con todo, a pesar de ello los sigue llamando "accidentes", aunque alguna que otra vez matiza esa dicción indicando que son "ciertos accidentes" [*quoddam accidens*][108]. En cambio, sí considera a los hábitos como *cualidades*, y por ello, como *accidentes* en sentido propio. Tal vez sea porque los considere inferiores a las operaciones inmanentes, menos perfectos que ellas, ya que piensa que los actos son el fin de los hábitos.

Pero el modelo explicativo de las categorías no es el único para dar razón de toda la realidad, y no es forzoso adoptarlo para hablar de lo que no es del ámbito de las realidades físicas. Los hábitos de la inteligencia no son "hábitos" categoriales. Son conocer posesivo, porque el conocer posee lo que conoce, pero lo que posee, ni es material, ni lo posee de modo material. Con todo, rastreemos el modelo aristotélico de las categorías y sus sutiles divisiones de la *cualidad*. La primera especie de cualidad, dividida en *hábito* y *disposición* se hace por orden a la misma *naturaleza del sujeto*. La segunda y tercera, en orden a los *principios de la naturaleza* (forma y materia). La cuarta, por relación a la *cantidad* (forma-figura). De entre las cualidades, por tanto, no se pueden equi-

---

[106] Haya, por ejemplo, no admite que el hábito sea un accidente, pero no parece acabar de escapar al modelo categorial. Por eso, escribe que: "hay un conocimiento que no se predica accidentalmente del alma, a diferencia del que Santo Tomás llama en el texto (*De veritate*, q10, a8, ad14) 'acto del conocimiento'. Éste, que es propiamente el acto segundo u operación, se sitúa en el género del accidente, mientras que aquél –el habitual– constituirá un predicado sustancial". F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, p. 216.

[107] Cfr. J. F. Sellés, *Conocer y amar*, cap. II.

[108] "Como la misma operación del amor es *cierto* accidente". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d29, q1, a4, co; "en cuanto al acto de conocimiento, que es *cierto* accidente". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, ad14.

parar los hábitos cognoscitivos a la forma o a la materia, porque el hilemorfismo en sentido estricto les es ajeno. Tampoco a la cantidad, porque ésta deriva de la materia, y el hábito, perfección propia de una potencia espiritual, carece de ella. Por otra parte, las *disposiciones* son más naturales que adquiridas (disposiciones de salud, temperamento, etc.). Por exclusión, si los hábitos no pertenecen a la segunda, tercera y cuarta especies de cualidad, y de la primera no son disposiciones, resta decir que son más parecidos a la primera especie de cualidad, pero de otro rango diverso a las disposiciones. Por eso, se suelen encuadrar los hábitos en la primera especie de cualidad, puesto que son considerados como *determinaciones* del sujeto en orden a la naturaleza[109], es decir, adquisiciones que el sujeto añade a su propia dotación natural.

No obstante, si bien se mira, la clásica distinción cuatripartita de la *cualidad* nos ofrece un modelo insuficiente para encuadrar en alguna de estas especies de cualidad al *hábito* que aquí se estudia. En efecto, es manifiesto –como se ha dicho– que el hábito no puede encuadrarse en las segunda, tercera y cuarta especies tradicionales de cualidad, porque nada de él tiene que ver ni con la *forma*, ni con la *materia* ni con la *cantidad* físicas. Pero si se dice que pertenece a la primera, se relaciona al hábito con la *naturaleza* considerada ésta como una especie de "causa eficiente", es decir, como *principio de operaciones*. Sin embargo, el hábito no es *efecto* del obrar de la naturaleza, sino que proviene de algo superior a ella (se ha aludido al *intelecto agente*). Precisamente por eso puede perfeccionar a la naturaleza. En caso de comparar al hábito con la realidad física, es mejor ponerlo en parangón con la "causa final", considerada ésta como *perfección de la naturaleza*. En efecto, la finalidad es más coherente con el hábito que la eficiencia, porque éste, al igual que el acto son fines en sí. Más aún, el hábito es el fin de la naturaleza de la potencia, allí donde apunta su crecimiento y perfección. En este sentido se podría entender que para Tomás de Aquino el hábito es lo *último de la potencia*[110], como admitía, por lo demás, Aristóteles en el libro I *Del cielo*. Pero, en rigor, ese *fin* o perfección propia del hábito cognoscitivo en modo alguno hay que entenderlo como *causa final* física, puesto que el hábito no es *causa* alguna, y menos según el modelo físico. La causa final es el orden cósmico, la *unidad de orden* del universo. Pero el hábito nada tiene que ver con ese orden y no se deja subyugar por él. El hábito es fin, pero no de la realidad física, sino de la inteligencia humana, y ésta no es intracósmica.

La verdad es que el modelo explicativo de la *causalidad* –tan usado por los comentadores tomistas–, responde a una mentalidad *fisicalista* de fondo, en

---

[109] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q49, a2, co; q50, a1, co.

[110] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a3, a, co; q2, a3, qc3, co; *De virtutibus*, q1, a1, ad1; *Summa Theologiae*, I-II, q56, a1, sc.

boga en el siglo XIII, de la que tampoco Tomás de Aquino queda totalmente eximido, al menos lingüísticamente, y que recorre la filosofía de vertiente tomista a lo largo de los siglos posteriores. Sin embargo, que los hábitos –al igual que los actos, e incluso las potencias– sean *accidentes* no se puede sostener sino *analógica* o *metafóricamente*. Sin embargo, se trata, ciertamente, de una metáfora empobrecedora, porque usa de lo físico para describir lo que es del orden del espíritu; con lo cual acarrea que lo espiritual no se explique a su nivel, sino en tono rebajado.

Si el hombre fuera exclusivamente un *compuesto hilemórfico*, y en él el alma hiciese el papel de *forma* y el cuerpo el de la *materia*, entonces se podría decir que el hábito inhiere en lo formal. Pero el inconveniente que tiene este modelo para la antropología es que no permite explicar el alma al margen del cuerpo, ya que la causa formal no se puede dar separada de la material, y a la inversa, puesto que ambas son concausas [*ad invicem*]. Además, lo son junto con la causa eficiente y la final. Sin embargo, el alma es subsistente y se puede dar al margen del cuerpo. En consecuencia, lo inherente en el alma se puede dar sin el cuerpo. Los hábitos son de la inteligencia, y esta potencia pertenece al alma. En suma, los hábitos no son *sustancia* ninguna, pues no pertenecen al compuesto hilemórfico, pero tampoco son *accidentes*, porque estos sólo se predican ajustadamente de las sustancias de la realidad física, y el hábito no pertenece a ese ámbito de lo real, sino a otro de orden superior irreductible a aquél.

Denominar *accidentes* a los hábitos tiene otro inconveniente, incluso si ese modo de decir se emplea metafórica o analógicamente, porque, si merced al hábito se *perfeccionan* las facultades superiores del hombre y, por consiguiente, éstas son elevadas de nivel, es decir, alcanzan más *humanidad* de la que tenían en estado nativo, se puede decir que mediante ellos las potencias inmaterales se *esencializan*, puesto que la palabra *esencia* denota *perfección*. Pero si los protagonistas de esa esencialización –los hábitos– son *accidentes*, se acabaría admitiendo que la *esencia* humana es un accidente, lo cual en modo alguno parece correcto; tampoco tomista. A esa actualización esencial están abiertas por naturaleza las potencias espirituales humanas, y los hábitos constituyen dicha actualización. Si no son realidades físicas no conviene denominarlas y explicarlas como a aquéllas, al menos, para evitar asimilaciones, que a la postre son perjudiciales para lo que es de nivel superior, porque provocan confusiones de estas realidades con las inferiores. El modelo precedente empujaría, además, a entender el *acto de ser* personal humano como *sustancia*. Pero ni la esencia humana es un accidente, ni el acto de ser humano una sustancia. De aceptar este modelo, la distinción real tomista *essentia-actus essendi* no añadiría nada al modelo aristotélico.

No parece ajustada, pues, la denominación de *accidentes* referida a los hábitos, ni a nada de índole espiritual, como es el caso de las potencias humanas

superiores, etc. Tampoco sirve, para estos temas, la designación de *sustancias individuales*[111]. Además, esta mentalidad *sustancialista*, supositiva, individuante –en el fondo analítica–, es contraproducente, tanto para explicar la realidad física[112] como la humana[113]. Pues bien, los *hábitos*, que forman parte de lo espiritual humano y que abren lo espiritual del hombre cada vez más, sin ser el espíritu o el acto de ser personal[114], no cabe entenderlos como sustancias o como

---

[111] Dicho sea de paso, tal como se utilizan de ordinario esos términos, y aunque esta tesis parezca sorprendente, tampoco son ajustados modos de decir para aludir con ellos ni siquiera a la realidad física. En efecto, conviene esbozar al respecto una rectificación terminológica oportuna para referirnos con más precisión a las realidades físicas. Hablar de "sustancia individual" es una *abstracción*; un fruto mal logrado de un error nominalista en teoría del conocimiento: una extrapolación de una idea mental a lo real. Aunque parezca llamativa esta tesis, conviene sentar que lo *particular* no existe como tal en lo real físico. En la realidad física no existen sustancias aisladas sino *co-sustancias*, ni tampoco existen accidentes sino *co-accidentes*, como tampoco existen causas, sino *con-causas*. Lo real físico es, usando una expresión moderna, un plexo entrelazado, un entramado tal que nada se explica por separado. En caso contrario, la *unidad de orden*, la *causa final*, lo *esencial* de la realidad física, sería imposible. Ello es neto en los entes que pertenecen al ámbito de la *naturaleza*, y más neto todavía en los que se encuadran dentro del ámbito de la *cultura*, donde es más manifiesta todavía la remitencia de todos ellos entre sí.

[112] Si se cree que lo real físico es *singular*, y se entiende como *sustancia*, no se atisba a entender qué sea una *relación*. Se duda si la relación es real, si es sustancial o accidental, si es de razón, o si es de razón pero tiene fundamento *in re*, etc. En cambio, si se concibe la realidad física como es en realidad, a saber, como un *plexo*, como un entramado, es decir, como *co-sustancial*, o *con-causal*, entonces la relación es tan real como las sustancias y queda explicada de modo simple y aunado con ellas.

[113] En la realidad humana sucede otro tanto, pero con más motivo que en las físicas, si se aplica el modelo sustancialista. En efecto, todo en la naturaleza humana está entrelazado y es inviable por separado. Todas esas dualidades de las que de ordinario se habla (varón-mujer, objetos-actos, sentidos-razón apetitos-voluntad, actos-hábitos, hábitos adquiridos-innatos, etc.) son inexplicables por separado. Y otro tanto ocurre, no en lo natural humano, sino en lo *personal*. En efecto, tampoco existen "individuos particulares" o "*sustancias individuales* de naturaleza racional", es decir, no existen personas aisladas, sino *co-personas*, co-existencias. Una persona aislada no es persona ninguna. No es sólo absurda, sino imposible, pues es la negación del ser personal. En efecto, si el modelo se predica de la realidad *espiritual*, no hay que entender que exista una persona, vista como una *sustancia individual*, esto es, separada de otra persona asimismo *particular*, que se relaciona con la precedente, y que luego se pase a interrogarse acerca de si la *relación* entre ellas es algo sustancial a ellas, o es, por el contrario, accidental y externa a ellas. Las personas no son sustancias con relaciones accidentales, ni sustancias que a la vez son relaciones sustanciales, ni relaciones con sustancias, sino *co-existencias*, es decir, un *quién abierto nativamente a otro quién*, sin que el quién sea sustancia, y sin que su apertura sea relación, porque *el mismo quién es apertura*, es decir, tanto tiene de quién como de abierto a un quién distinto.

[114] "El hábito no puede ser principio de la persona subsistente, sino que sigue al ser [*esse*]". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d2, q2, a2, ad2.

relaciones. El hábito, en rigor, no es un modo de relacionar, sino la apertura que logra el *acto de ser* humano en una facultad de la *esencia* humana: la inteligencia; o también, la apertura de la inteligencia en tanto que elevada y personalizada por el ser personal. No conviene asemejar los *actos* de conocer de la inteligencia a los *accidentes* físicos, sino entenderlos como *manifestaciones del acto de ser personal* en las *potencias* humanas[115]. En este sentido es acertado decir que "somos nosotros mismos los forjadores de ese nuestro modo de ser"[116]. De otra manera: nuestra *esencia* es activada por nuestro *acto de ser* personal. No es oportuno caracterizar a los hábitos como *accidentes*, sino, si se permite el neologismo, como *super-manifestaciones en las potencias humanas del acto de ser personal y libre que cada persona humana es*. Si a eso se le quiere llamar "accidente", se es libre de hacerlo, y en cierto modo aceptable, pues no es pertinente discutir por problemas de nombres. Sin embargo, al margen del vocabulario, tales realidades no son, en sentido estricto, accidentes.

En efecto, los hábitos son *manifestaciones personales* que elevan la inteligencia humana. A esa perfección, inteligencia transida de personalidad, se puede llamar *esencia*[117], es decir, crecimiento paulatino e irrestricto en *humanidad* inteligente. Las potencias espirituales, una vez perfeccionadas por los hábitos, ya no están en estado de *naturaleza*, pues se han despojado de su estado

---

[115] Esa es la conclusión a la que llegábamos, tras un largo *excursus* expositivo comentando multitud de textos del *corpus* tomístico, en nuestra obra precedente dedicada al estudio de los *actos* y *objetos* en la obra de Tomás de Aquino. Cfr. J. F. Sellés, *Conocer y amar*, pp. 224-225.

[116] J. García Álvarez, "Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo", *Estudios Filosóficos*, 1961 (10), p.363. Y añade: "el hombre no solamente realiza maravillosas obras exteriores. Su quehacer más importante es construir su propia vida". J. García Álvarez, "Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo", p. 364.

[117] Esta tesis es propia de Leonardo Polo. Estos son algunos textos en los que la establece: "Por especificar la potencia, el hábito es su dimensión esencial. La tesis es ésta: sin hábitos lo intelectual es potencia, no esencia". L. Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", p. 129. "El hombre no es tan sólo una sustancia natural, ya que es capaz del perfeccionamiento intrínseco que se llama hábito. Sin hábitos no cabe hablar de esencia humana". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, p. 260; "la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza; pero esta perfección es habitual". L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 185; "Los hombres poseen la misma naturaleza, o mejor dicho, que la pluralidad de personas posee una naturaleza común... Y como las personas están llamadas a perfeccionar su naturaleza, la convivencia es compleja y problemática, pues si su naturaleza es común, su esencia no lo es"; p. 192, n7. "La esencia es la consideración culminar de la naturaleza"; p. 196. "A la consideración de la esencia se llega cuando a la naturaleza humana se le añaden los hábitos, que constituyen su perfección más elevada. La esencia del hombre es, pues, La consideración de la naturaleza respecto de su perfección natural característica, la cual es el hábito". L. Polo, "La coexistencia del hombre", *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra 1991, vol. I, p. 44.

natural para adquirir otro mejor. Si a ese nuevo estado se le llama *esencia*, es menester señalar que *la esencia humana es en las potencias espirituales el resultado de la adquisición de los hábitos*. Por tanto, si los hábitos constituyen la *esencia* humana en esas facultades (inteligencia y voluntad) es menester conjuntar los *hábitos* con el *acto de ser* humano, pues, como es sabido, la *essentia* es potencia respecto del *actus essendi*. "El hábito pertenece a la *potencia* del alma"[118], y las potencias forman parte de la *esencia* del alma[119]. Como el acto de ser humano no es detenido o fijo, ni tampoco la esencia, cabe explicar a los hábitos como la activación de la esencia humana por parte del acto de ser personal humano.

Según lo que precede, se puede aceptar que es cada persona, cada *acto de ser* personal humano, quien adquiere durante su vida una determinada *esencia* para sus facultades superiores. A esa tesis hay que añadir que si el acto de ser personal es acto respecto de la esencia, y esta es formada en buena medida por los *hábitos* en la inteligencia, dado que estos son *cognoscitivos*[120], el acto de ser personal debe estar proporcionado a ellos y debe ser, asimismo, *cognoscitivo*. Pero si se ha dicho que es el *intelecto agente* el que forma los actos en el posible, ¿no será que el intelecto agente está a nivel de *acto de ser personal*? En efecto, los hábitos marcan la dependencia y, por tanto, la esenciación misma del hombre. Si los hábitos dependen del *intelecto agente* como *a priori* radical, es decir, del acto de ser personal, entonces se puede ver la distinción real *essentia-esse* en el hombre. Sin embargo, Tomás de Aquino no admite –como veremos– que el *intellectus agens* sea constitutivo del *actus essendi hominis*, sino que lo entiende como una *potencia*. No obstante, el que una *potencia* sea constitutiva y nativamente *acto*, y por ello *agente* no parece correcto. Pero este punto no podemos dirimirlo en este momento[121].

Respecto de los hábitos, que son *perfecciones primeras de las potencias*, señala Tomás de Aquino que los actos son *perfecciones segundas*: "la perfección es doble: a saber primera, que es la forma o el hábito; y segunda, que es la ope-

---

[118] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q56, a1, co.

[119] "Eso que tiene razón de esencia se perfecciona por las virtudes", Tomás de Aquino, *In Ethicam,* VI, lect1, n6. Además, si es a través de los hábitos por lo que se actúa la 'reditio', dice Tomás de Aquino que "esta vuelta es completa en tanto que conocen sus propias esencias. Y por eso se dice en el *Liber De Causis* que todo el que conoce su esencia, vuelve a su esencia con un retorno completo". *De veritate*, q1, a9, co.

[120] Cfr. J. Jacobs, "Habits, Cognition, and Realism", J. J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 2002, p. 109-124 .

[121] Cfr. J. F. Sellés, "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), pp. 105-124.

ración"[122]. Derivado de lo precedente se podría pensar que el hábito es más perfecto que el acto. Sin embargo, como se ha visto, para Tomás de Aquino no parece ser así, pues considera más acto a la operación inmanente que al hábito. Ahora bien, si el hábito es perfección *intrínseca* de la facultad o *actualización* de la misma será más acto que una mera operación inmanente, pues es más activar una potencia de la que emanan muchos actos que no un solo acto que conoce un objeto intencional. En cualquier caso, se admita o no esta rectificación al modelo teórico tomista, si tanto las *operaciones inmanentes* como los *hábitos* son *actos*, no será tan difícil distinguirlos de la realidad física, de la *sustancia* y de los *accidentes*, pues en ella no existe nada que en rigor sea *acto*, pues, como es sabido, todo en ella es *movimiento* y, por tanto, de índole *potencial*. En efecto, ninguna realidad física está la margen de la *causa material* que, como también se sabe, es lo *más potencial* en esa realidad.

5. El "sujeto" de los hábitos

Para Tomás de Aquino el único "sujeto" de los hábitos cognoscitivos es la *razón*, a la que llama con diversos nombres: *intellectus*, *ratio*, *intelligentia*, *vis cognoscitiva, vis intellectiva*, *vis aprehensiva, virtus cognoscitiva*, *intellectus superior*, *mens cognoscitiva*, etc., términos todos ellos que designan a una misma realidad: la inteligencia humana: "El intelecto posible es sujeto de hábitos, a él compete ser sujeto de hábitos, ya que está en potencia respecto de muchas cosas. Y esto compete máximamente al intelecto posible. Por lo cual, el intelecto posible es sujeto de los hábitos intelectuales"[123]. La razón que da es que el sujeto del hábito sólo puede ser una *potencia pasiva*, pues para él ninguna potencia activa es susceptible de hábitos[124]. Sin embargo, el único sujeto

---

[122] Tomás de Aquino, *De malo*, q1, a4, co. Válido es, por tanto, el comentario de Haya cuando escribe que "el hábito tematizado como acto primero de conocimiento, realiza la conexión de la operación –acto segundo– con el acto primordial". F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, p. 113.

[123] "Intellectus possibilis est subiectum habitus, illi enim competit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q50, a4, ad1.

[124] "Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est, potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis patet. Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam, eo quod, sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius

posible de las virtudes morales no es, para el de Aquino, la voluntad, sino que también implica a los apetitos concupiscible e irascible. A pesar de estas últimas excepciones, es claro que las *potencias espirituales* son –según el de Aquino– "sujetos" de hábitos. Esta tesis ha sido doctrina común entre los comentadores tomistas.

Sin embargo, al margen de la tradición tomista, la precedente proposición no es comúnmente aceptada. Por ejemplo, hubo una corriente francesa de pensamiento durante los siglos XIX y XX que tenía una concepción de los hábitos distinta a la clásica, pues los entendían como impulsos, inclinaciones, adaptaciones. Así, Michel Murphy, por ejemplo, defendió que los hábitos son tendencias a la repetición[125]. Por su parte, Maine de Birán[126], al estudiar la formación de los hábitos, indicó que en ella intervienen una dimensión pasiva y otra activa. Como se puede apreciar, al aceptar la pasividad, es claro que se está refieriendo a las *costumbres* humanas, no a las perfecciones intelectuales. En esa dirección siguieron algunos autores como Lemoine[127], Dumont[128], Ravaison[129], Bourden[130], Lachelier[131], Rolland-Gosselin[132], algunos de los cuales influyeron en Bergson[133], que entendía los hábitos como leyes biológicas; y a éste siguió, más tarde, Chevalier[134].

Jacques Chevalier, que conoció la distinción aristotélica entre hábito [*hexis*] y costumbre [*ethos*] se inclinó por la segunda olvidando el sentido de la primera. De haber tenido en cuenta la categoría aristotélica *habitus*, hubiese podido reparar que el hombre es el único ser capaz de poseer, aunque sólo sean

---

obiecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q54, a1 co.

[125] Define el hábito como "la tendance qu'ont certains faits à se répéter, ou, s'ils ne sont pas de nature à se répéter spontanement, à devenir du moins plus faciles par la repetition". M. Murphy, *L'habitude et l'intelligence*, London, 1869, 2 vols., p. 8.

[126] Cfr. M. de Birán, *Influence de l'habitude sur la faculte de penser*, Oeuvres Completes, II, Genève, Slatkine, 1982.

[127] Cfr. A. Lemoine, *L'habitude et l'instinct*, Paris, Germer Baillière, 1875.

[128] Cfr. L. Dumont, "L'habitude", *Revue Philosophique*, 1876 (1), pp. 321 ss.

[129] Cfr. F. Ravaison, *De l'habitude*, Paris, Fayard, 1984. *El hábito*, trad. y pr. de J. Segura Ruiz, Madrid, Aguilar, [3]1964.

[130] Cfr. B. Bourden, "Recherches sur l'habitude", *Année Psychologique*, 1901 (8), pp. 327 ss.

[131] Cfr. J. Lachelier, "Habitude", *Vocabulaire tecniche et critique de la philosophie*, ed. A. Lalande, Paris, Alcan, 1902-1923.

[132] Cfr. M. D. Rolland-Gosselin, *L'habitude*, Paris, Beauchesne, 1921.

[133] Cfr. H. Bergson, *La evolución creadora*, trad. M. L. Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

[134] Cfr. J. Chevalier, *L'habitude: essais de métaphysique scientifique*, Paris, Boivin & Cie, 1929.

cosas sensibles. Si hubiese profundizado en ese predicamento, habría podido descubrir que las realidades superiores que el hombre puede poseer no son sensibles. Pero más que considerar al hábito clásicamente como una disposición permanente del ser, lo entendió como un acostumbramiento, una naturaleza adquirida por repetición de conductas. Por eso es comprensible que en el estudio de este autor *L'Habitude: essai de metaphysique scientifique* se diga que el hábito no es una propiedad especial de los seres vivientes[135]. Se llega a hablar, incluso, de "hábito material", de hábito como "adaptación" en el sentido evolutivo de las especies, etc. De ese libro, para nuestro propósito, interesa, sobre todo, el capítulo VIII, titulado "La transfiguration de l'habitude par l'esprit". En él se declara que los hábitos deben tener siempre un soporte orgánico, biológico, que no existen hábitos meramente espirituales[136]. En el fondo, lo que se acepta en esta hipótesis es una fusión entre lo inorgánico y lo orgánico en el hombre, algo similar al postulado del actual pragmatismo según el cual no cabe pensamiento sin lenguaje[137]. Que este modelo no se compagina con la exposición aristotélico-tomista es manifiesto. No obstante, de admitir en sentido estricto el hilemorfismo para explicar la realidad humana, se puede entender el modelo chevalierano como una consecuencia de aquél.

En la modernidad los hábitos han sido entendidos más bien como *tendencias*, *inclinaciones* de los seres vivos sensibles, etc. Por su parte, en nuestros días, por hábitos se entiende, no pocas veces, *costumbres*, *usos sociales*, *modas*, etc. Sin embargo, y obviamente, esas conductas adquiridas por repetición de

---

135 Cfr. J. Chevalier, *L'habitude: essais de métaphysique scientifique*, p. 18.

136 Ante la cuestión: "En quel sens on peut parler d'habitudes spirituelles, et comment l'habitude spirituelle s'unit à l'habitude organique", respode: "a la questión de savoir s'il existe chez l'homme des habitudes purement spirituelles, nous sommes donc contraints de répondre: non". A lo que añade: "Il n'y a pas, il ne saurait y avoir d' habitudes purement spirituelles. Toute habitude présuppose, non seulement une indétermination susceptible d'être convertie en précisión, mais une résistance… une réaction dont triomphe l'activité libre de l'esprit. L'habitude implique don la materialité. Là où il n'y a ni résistance, ni indétermination, ni materialié d'aucune sorte, il n'y a pas d'habitude". J. Chevalier, *L'habitude: essais de métaphysique scientifique*, p. 226. La fundamentación que da es la siguiente: "c'est parce que nous ne sommes pas esprit pur que nous contractons des habitudes; c'est parce que nous sommes esprit que nos habitudes ne sont pas purement organiques"; p. 227. Más adelante se reafirma en su tesis: "l'habitude spirituelle, dans la mesure même où elle est habitude, n'est jamais purement spirituelle: elle est spirituelle cependant en ce sens que, si elle n' exclut pas la materialité, elle la régit et s'oriente vers l'sprit"; p. 227. En conclusión, para él, "le vrai probleme consistera, non pas à prètendre isoler une pure habitude spirituelle qui n'existe pas chez l'homme, mais à étudier comment s'unissent chez lui l'habitude organique ou machinale et l'habitude spirituelle"; p. 226.

137 Con palabras de Chevalier: "La volonté s'incarne dans l'habitude, comme la penseé s' exprime dans les mots". J. Chevalier, *L'habitude: essais de métaphysique scientifique*, p. 136.

acciones no son perfecciones intelectuales, porque ninguna de esas usanzas es inmanente, sino transitiva, es decir, externa, procesual, con soporte material, con movimiento, cambio y, por tanto, con inicio y término. Justo lo contrario del modo de ser de los hábitos intelectuales. Ahora bien, si la transitividad es opuesta a la inmanencia, ¿por qué tanto empeño en usar como método explicativo la *analogía* entre ambas?

Cabe preguntar, por otra parte, por qué las *facultades sensibles* no pueden ser "sujeto" de hábitos intelectuales. La respuesta ajustada tal vez sea sencillamente porque esos *principios de operaciones* no pueden mejorar como *principios*. Ello es debido al *soporte orgánico* de dichas facultades, ya que éste constituye un límite inexorable respecto del progresivo perfeccionamiento de la facultad. Así, el órgano de la vista, por ejemplo, se puede adaptar un poco más para conocer ciertos objetos, pero es claro que no puede incrementar su mejoría irrestrictamente. Y lo mismo ocurre –aunque en su caso el límite sea más amplio–, a los sentidos internos (imaginación, memoria, cogitativa). Sólo las facultades espirituales humanas (inteligencia y voluntad) pueden crecer como principios, precisamente porque carecen de soporte orgánico que limite su crecimiento. Esta tesis, netamente aristotélica, es aceptada y fundamentada en muchos pasajes por Tomás de Aquino. Pero la ciencia reciente parece haberla olvidado. De manera que para las actuales filosofías de lo mental que dan por hecho que estas potencias son biológicas y cuyo soporte reside en nuestra dotación neuronal, el presente trabajo sobre los hábitos inmateriales carecerá de relevancia. Sin embargo, es obvio que su propia tesis carece de ratificación empírica.

En otro lugar se ha sostenido que todas las funciones y facultades humanas (también las biofísicas) no se distinguen sólo de *grado* con respecto a las propias de las funciones vegetativas y potencias animales, sino *esencialmente*[138]. Ahora es oportuno añadir que como la inteligencia y la voluntad carecen incluso de parecido respecto de aquéllas, se puede decir de éstas que son las facultades más propiamente humanas. En consecuencia, si los hábitos y las virtudes constituyen el desarrollo de esas facultades, estamos ante un tema que no puede ser más humano, pues estamos ante realidades distintivas del hombre.

Por otra parte, la razón, según Tomás de Aquino, tiene varios usos: por una parte el *teórico*, por otra el *práctico*; en otro orden de cosas distingue entre la *razón superior* e *inferior*; etc. Pero estas distinciones no indican –según él– que se den varios "sujetos" de los hábitos intelectuales, sino sólo uno, pues ya se ha indicado que los incluye todos dentro de la misma facultad: la inteligencia.

---

138 Cfr. J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2006², Parte II, cap. 6.

6. La jerarquía entre hábitos y actos

Para Tomás de Aquino nuestro entendimiento necesita de hábitos para ejercer todo acto intelectual. Admite, además, que de un hábito surgen pluralidad de actos[139]. Tomado de modo simple, le parece a Tomás que el acto es mejor que el hábito, pero según la relación que el hábito dice a la potencia, considera mejor al hábito que al acto: "de modo simple el acto es más poderoso tanto en bondad como en malicia que el hábito, pero el hábito es más poderoso relativamente [*secundum quid*][140]. ¿Por qué se considera mejor el acto que el hábito? Porque "aunque el hábito sea más cercano a la potencia, el acto es más cercano al objeto"[141]. Como se ve, se está tomando al *objeto* como *fin*, y dado que el acto es más cercano al objeto que el hábito, entonces el acto se considera superior al hábito.

Sin embargo, esto –como se ha indicado– es rectificable, porque *el fin del conocimiento no es lo conocido, sino el propio conocer*. Lo conocido sólo es fin del conocer en tanto que *coactual* con él. Pero quien presenta el objeto es el acto. El acto de conocer es *acto* respecto del objeto conocido, que es una *forma*. Sostener la preeminencia del objeto conocido sobre el acto de conocer, es –como es sabido– *platonismo*. En cambio, sostener que el acto es superior al objeto conocido es aristotélico. Y –como también es sabido– Tomás sigue a Aristóteles, y corrige la teoría del conocimiento platónica.

Vamos a reproducir un extenso pasaje de Tomás de Aquino para entender mejor su pensamiento, e intentar luego dirimir si la conclusión que él ofrece es la única posible o la más favorable: "decir orden al acto puede convenir al hábito, bien por razón del hábito mismo, bien por razón del sujeto en el que se da. Y la verdad es que a todo hábito, por el mero hecho de serlo, le conviene de algún modo decir orden al acto, pues es de la esencia del hábito indicar cierta relación de conveniencia o inconveniencia respecto de la naturaleza del sujeto. Ahora bien, la naturaleza del sujeto, que es el fin de la generación, se ordena ulteriormente a otro fin, que es, o la operación, o algo obrado a lo que se llega por la operación. Por consiguiente, el hábito expresa no sólo orden a la misma naturaleza de la cosa, sino también, consiguientemente, a la operación, en cuanto es fin de la naturaleza o medio para conseguirlo. De ahí también que se diga en el libro V de la *Metafísica*, al definir el hábito, que es una disposición por la cual el sujeto se encuentra bien o mal dispuesto, o en sí mismo, es decir, según su naturaleza; o en orden a otra cosa, o sea, en orden al fin. Pero hay ciertos hábitos que comportan también por parte del sujeto en el que se dan un

---

139 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q28, a4, co.

140 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q71, a3, ad1; Cfr. I-II, q71, a3, ad2.

141 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, ad5.

orden primario y principal al acto. La razón es porque... el hábito ofrece primaria y principalmente orden a la naturaleza de la cosa. Por tanto, si la naturaleza de la cosa en que se da el hábito se constituye por el mismo orden al acto, se sigue que el hábito ha de comportar principalmente orden al acto. Ahora bien, es claro que la naturaleza y razón de ser de la potencia es ser principio del acto. Por consiguiente, todo hábito que tiene por sujeto alguna potencia denota principalmente orden al acto"[142].

En el precedente texto, la conclusión que propone Tomás de Aquino pasa por aceptar algo que a él le parece claro, a saber, *la naturaleza y razón de ser de la potencia es ser principio del acto*. Ahora bien, si la potencia no puede ser desarrollada como tal, entonces no queda más remedio que se la describa en orden a su operatividad. Pero si puede serlo, sus actos serán segundos y en dependencia de lo que es primero, que es su propio desarrollo, activación o perfeccionamiento[143]. Además, es obvio que la mejoría de los propios actos depende del perfeccionamiento de la potencia.

Lo conocido por medio del objeto no es de suyo intelectual, sino sensible. Por eso es necesario elevarlo mediante la *abstracción*. En cambio, los actos y los hábitos de la inteligencia sí son de por sí inteligibles. ¿Qué es más conocimiento, el que conoce lo que no es de suyo inteligible o el que conoce lo que sí lo es, es decir, que es más conocer, el de la operación inmanente que conoce el objeto, o el que permite conocer la operación? El segundo, porque lo intelectual es más cognoscible. Y entre lo intelectual ¿qué es mas cognoscible, el acto o el hábito? Si se compara el acto a la vigilia mientras que el hábito al sueño, entonces lo más cognoscitivo será el acto. Pero si se nota que los actos dependen de los hábitos y que no pueden darse sin ellos, entonces se intuye que el hábito tiene que ser por fuerza *cognoscitivo*, porque no puede surgir el conocimiento (*acto*) de donde no lo hay (*potencia*), como no se puede explicar la vigilia desde el sueño. Además, el acto es intermitente, pero el hábito es permanente. Y es claro que ser establemente cognoscitivo es más que ser cognoscitivo en un solo acto o en actos alternativos.

Para Polo, el hábito no es sólo superior, más cognoscitivo, que el acto porque sea un conocimiento más permanente, sino porque es la *manifestación* del

---

142 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q49, a3, co.

143 "El conocimiento habitual es superior al operativo porque un acto es superior a lo que conoce y el conocimiento de una operación intelectual no tiene lugar en forma de operación, sino en forma de hábito. La operación intelectual se conoce *habitualiter*, no *objective*. Y la diferencia estre el conocimiento operativo y el habitual estriba en esto: una operación se puede conocer habitualmente... pero no objetivamente, porque la operación no es un objeto, y según ella se conoce el objeto y nada más". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, Eunsa, Pamplona, ^{2}1999, pp. 8-9.

acto[144], es decir, es el conocimiento de la misma operación inmanente. Y es su manifestación cuando la operación es iluminada por el intelecto en acto[145]. Ya se ha aludido a que la preeminencia del acto deriva de asemejarlo a la "causa final". Como el *bien* tiene razón de fin y, por tanto, de perfección, el acto entendido como fin del hábito, es considerado por ello más perfecto que él. Pero si se tiene en cuenta que el hábito es un cierto acto, *acto primero*[146], entonces se puede decir que el hábito también es mejor, no respecto del acto, sino respecto de la facultad[147]. Para Capreolo, por ejemplo, el hábito es "mejor que el acto" y la razón que da es que "el acto nunca se une al fin sin el hábito"[148]. Y del mismo parecer es Juan de Santo Tomás, quien comenta "que más alto y superior es la razón de hábito, o disposición, que la razón de operativo"[149], porque "es manifiesto que no se ordena directamente a la operación"[150]. Silvestre de Ferrara da la misma razón que Capreolo, pues escribe que "no puede la operación del intelecto humano ser perfecta a no ser que se perfeccione por el hábito"[151].

No son acordes con la precedente tesis, sin embargo, ciertas exposiciones de otros autores que conocen el legado tomista, y que parecen pesar más en la actualidad. Tal es el caso de Suárez, quien defiende que "es más probable que el acto sea de modo simple más perfecto que el hábito adquirido"[152]. De parecer similar al suareciano son otros autores más recientes[153]. Por el contrario, de con-

---

144 "Los hábitos manifiestan las operaciones". L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 188, n5.

145 "Iluminada, la presencia es un hábito y no una operación. Variar a acto habitual un acto operativo es el modo de ser intelectualmente iluminado lo que de suyo es intelectual". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, p. 90.

146 "El hábito es cierto acto... de donde el hábito se llama acto primero, y la operación acto segundo". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q49, a3, ad1. Cfr. *In De anima*, II, lect1, n6.

147 Gómez Cabranes expone de esta manera la diferencia del hábito respecto del acto: "no es acto como lo es la operación, sino como algo adquirido, "habido" por la facultad, que queda en ella configurándola intrínsecamente. Es la noción de 'reserva de acto' en sentido estricto". L. Gómez Cabranes, *El poder y lo posible,* Eunsa, Pamplona, 1989, p. 300.

148 J. Capreolo, *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, *In IV Sententiarum*, vol. III, 59 b.

149 Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I-II, q. 54, d. 13, a. 2, XXV, vol. 6, p. 251.

150 Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, q54, d13, a1, vol. 6, p. 251.

151 Silvestre de Ferrara, *In Summa Contra Gentes*, I, q100, a1, n2. Otro signo de jerarquía es la permanencia, pues es más duradero el hábito que el acto. A esto se refiere A. Arnou, someramente en *L'home a-t-il le pouvoir de connaitre la vérité? Réponse de Saint Thomas: La connaissance per habitus*, Presses de l' Université Grégoinienne, Rome, 1970, p. 54.

152 F. Súarez, *Disputationes Metafisicas*, d. XLIV, sec. IX, vol. VI, 400, n. 20.

153 Para Renard, por ejemplo, el hábito es inferior al acto "because they are imperfect forms, imperfect acts, habits determine the faculty by inclining to action. They do not actuate the faculty". H. Renard, "The habits in the System of St. Thomas", *Gregorianum*, 1948 (29), p. 116.

corde opinión con Capreolo, Silvestre de Ferrara y Juan de santo Tomás es Pegués, quien criticó la posición suareciana de que el hábito sea exclusivamente operativo y no entitativo, y que por eso esté primeramente ordenado a la operación. Criticó asimismo a Durando porque éste no admitía el hábito, alegando que la facultad se basta a sí misma, sin necesidad de hábitos, para educir actos. Mantuvo, por otra parte, con Cayetano, la necesidad del hábito para sacar a la potencia de su indeterminación[154].

Importa, pues, atender a si el hábito excede las posibilidades del acto u operación inmanente, porque este extremo lleva a pensar que sin la mediación del hábito el acto ejercido por la facultad sería siempre el mismo, y la facultad no mejoraría. Con ello no se daría razón de por qué la facultad obra, pues si el obrar no reporta beneficio para el "sujeto" (*facultad*) que obra ¿para qué obrar? Sería algo así como el *imperativo categórico* kantiano, un mandato carente de motivo, de fundamento o porqué, que por ello mismo parece injustificable[155]. En efecto, algo similar sucedería si el hábito no dijese relación de *perfección* respecto de la facultad, pues, de ser esto así, no habría tampoco mejoría de la operación, es decir, salto de nivel de un acto a otro más cognoscitivo[156].

Los hábitos son *principio* o *sujeto* de los actos, pues "el conocimiento habitual no sustituye la investigación sino que es su condición de posibilidad"[157]. Si el hábito es también luz cognoscitiva, y de él nacen los actos, debe conocerlos. Conocerlos es *manifestarlos*. Manifestarlos no significa *explicitarlos*, porque los actos no existían previamente a la luz del hábito, y consecuentemente, no hay que penetrar en su naturaleza previa para averiguar su índole; y no eran previos porque no pueden darse al margen del hábito. Se trata de manifestarlos en la medida en que se ejercen, no antes, puesto que antes la inteligencia es *tamquam tabula rasa*.

---

154 Cfr. T. Cayetano, *Summa Theologiae*, vol. VII, 525.

155 En efecto, tal imperativo manda obrar o actuar. Pero si, por una parte, obedeciendo tal mandato no nos adaptamos al *bien* real, porque se admite que éste es incognoscible, y además, Kant supone que tal actuación tendría como móvil el interés; y por otra, como se admite que seguir el imperativo tampoco redunda en beneficio propio intrínseco, porque Kant en rigor desconoce la índole de la virtud, la cuestión de fondo es: ¿por qué se tiene que obrar o actuar en vez de no hacerlo? La respuesta –dentro del kantismo– es que no hay razón suficiente para ello.

156 En ello repara Gómez Cabranes en un escrito aristotélico: "La operación no puede ser nunca *lo mismo*, aunque sea *la misma*. Es siempre nueva, en un sentido intensional: es decir, siempre es mejor; si no, no cabe decir que la facultad esté actuando en cuanto perfeccionada por el hábito (virtuoso), siendo éste una "disposición de lo perfecto a lo mejor". Así pues, el hábito lejos de conducir a una rutinaria repetición de actos, posibilita –haciendo "nueva" a la facultad– la innovación en sentido estricto". L. Gómez Cabranes, *El poder y lo posible*, p. 302.

157 J. I. Murillo, *Operación hábito y reflexión. El conocimiento en la antropología de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 208.

También merced a la *intencionalidad*, que versa siempre sobre el nivel inferior, los hábitos no pueden ser sujeto de hábitos. Esta tesis es tomista: "el hábito no puede ser sujeto de otro hábito"[158]. Un hábito tampoco puede referirse cognoscitivamente a sí mismo, porque no hay autointencionalidad a ningún nivel. Tampoco un hábito adquirido puede conocer otro hábito o hábitos adquiridos porque manifestar los hábitos adquiridos es propio de una luz superior, *innata*, no adquirida. En efecto, si la luz que permite conocer un hábito adquirido fuese también adquirida, se abriría un proceso al infinito, pues habría que preguntar a esta luz superior adquirida qué instancia adquirida permitiría conocerla, y así sucesivamente. Los hábitos adquiridos se refieren a los actos, no a sí mismos o a otros hábitos. Esto plantea el problema de su cognoscibilidad, pues si no son autoreferentes, ello implica que no podemos conocer los hábitos por los hábitos mismos, sino por otra "luz" cognoscitiva superior. Además, dado que los hábitos de la inteligencia son adquiridos, el problema de su cognoscibilidad plantea, a su vez, si la luz que los conoce será también adquirida o innata.

Por otra parte –como veremos– para Tomás de Aquino los hábitos conocen objetos. Pero de ser así, entonces no se distinguirían suficientemente de las operaciones inmanentes. Una operación inmanente se conoce cuando se ejerce, pero no por ella misma, sino a través del hábito correspondiente, porque los hábitos no conocen objetos sino actos. Sin embargo, esta tesis no es tomista sino reciente[159], y supone una rectificación de aquélla[160]. El conocer el acto no es posterior al ejercicio de la operación. Se conoce la operación cuando se ejerce. Pero como la operación no es autointencional, necesariamente está iluminada por el hábito en el mismo instante –*simul*– en que se ejerce[161].

---

158 Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a4, sc1.

159 El hábito al conocer al acto conoce la unión entre acto y objeto, o con palabras de Polo: "La intelección de tal conjunción (la del entender con lo entendido) no es un acto, sino una reflexión de carácter habitual". L. Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", p. 126, nota 14.

160 Cfr. S. Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, p. 41.

161 A ello se refiere Haya cuando escribe que "esta iluminación de la operación no es posterior a la operación misma, porque la actividad del intelecto agente es la actualidad última de toda operación cognoscitiva. Es decir: la operación sólo es emitida por el entendimiento posible en tanto que iluminada por el agente. O más claro aún: el entendimiento posible conoce el objeto mediante la operación porque conoce su operación mediante el hábito". F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, p. 288. También Polo se refiere a esta simultaneidad entre acto y hábito: "No se procede a comenzar (acto), sino que se comienza retrayéndose (hábito)… al pasar al actro retrayéndose, se forma el objeto, y no antes". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Eunsa, Pamplona, ^{3}1999, p. 228.

CAPÍTULO 2

TIPOS DE HÁBITOS ADQUIRIDOS

1. Las clasificaciones

Sin entrar de momento en el estudio detallado de cada uno de los hábitos de la inteligencia (ya se ha aludido a los principales –los cinco estudiados por Aristóteles–), centraremos ahora la atención en los grandes grupos o *tipos* de hábitos que esboza Tomás de Aquino. Por una parte, es clara la división entre los *teóricos* y los *prácticos*. Esa clasificación es netamente aristotélica. La mantiene Tomás, y la han mantenido algunos de sus comentadores como, por ejemplo, Juan de Santo Tomás, para quien "lo especulativo y lo práctico, propiamente hablando, son diferencias esenciales de los hábitos intelectuales"[1]. Por otra parte, hay modos de proceder racionales que no versan directamente sobre la realidad física, sino que son más bien formales y que conforman ciertos modos de obrar de la inteligencia, unos de ellos son propiamente hábitos y otros no. De ese ámbito formal son, por ejemplo, disciplinas como la lógica, las matemáticas, la dialéctica, la retórica, etc. Si esos modos de operar formales conforman hábitos en la mente según el de Aquino, habrá que investigarlo en este trabajo.

En consecuencia, en una primera aproximación al tema de la tipología de los hábitos, cabe decir que en la inteligencia caben, por una parte, dos tipos de hábitos: los de la *razón teórica* y los de la *razón práctica*. Los primeros perfeccionan a la razón en orden al conocimiento de actos que se refieren a la *verdad*. Los segundos, la perfeccionan en orden al conocimiento de actos que miran a la *operación externa*. Los hábitos de la razón teórica se adquieren por *conocer*; los de la práctica, por *obrar*. Tomás de Aquino considera hábitos de la razón teórica, el *judicativo* o de *ciencia*, el de los *primeros principios* y el de *sabiduría*. Por su parte, distingue dos hábitos de la razón práctica: la *prudencia* y el *arte*. Con todo, como esta clasificación la realiza comentando al Estagirita, y Tomás nota que otros hábitos (por ejemplo, la *sindéresis*) no son reductibles a esos

---

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, q1, d2, a10, IV, vol. I, p. 506. Para este autor lo práctico y lo especulativo no diversifican las potencias, sino los hábitos; cfr. q1, d2, a10, XIV, p. 511.

cinco, tiene que proceder a realizar añadidos al elenco aristotélico[2]. Por otra parte, hay que añadir que en la inteligencia existen *hábitos formales*, realmente distintos de los dos grupos precedentes (teóricos y prácticos). Tampoco estos se cuentan en el elenco aristotélico.

2. Operatividad irrestricta de la inteligencia y hábito

Notar que la inteligencia carece de límite se puede sostener desde Aristóteles: "el alma es en cierta medida todas las cosas"[3]. Pero es explícito en Tomás de Aquino. Como es claro, es propio del conocer inferior a la razón ser restringido. El tacto conoce dentro de un umbral. Lo mismo el gusto y el olfato. El oído conoce dentro de una gama sonora. La vista, dentro de un espectro cromático. El sensorio común o percepción sensible siente de modo limitado. La imaginación, memoria, etc., también objetivan dentro de unos umbrales. En suma, más allá del umbral la sensibilidad no conoce nada. Es más, ni siquiera nota que hay un umbral para ella. Estas facultades son operativamente finitas, precisamente porque desconocen su finitud. Pero si con la inteligencia se puede repetir la sentencia socrática acerca de la escasez de nuestro saber, se ha notado un límite en ella. Sin embargo, precisamente al detectar ese límite, se está conociendo más allá de él, sencillamente porque eso es un saber. Lo que precede indica que la inteligencia carece de límite, pues se los puede saltar todos. En efecto, conocer que el límite lo es, comporta trascenderlo, es decir, es saber que se puede conocer más allá de él. Eso indica que la inteligencia humana no tiene "fondo de saco", esto es, que no llega un momento en el que del saco no se pueda sacar más contenido porque se topa con el fondo. La inteligencia puede conocerlo todo, y no por ello se agota. Siempre se puede pensar más.

Lo que precede indica que no hay un *acto* operativo último. Derivadamente, que no hay tampoco ningún *objeto* culminar que sature la capacidad cognoscitiva de la potencia. Si se intenta conocer el *objeto* más grande, el último, se cae en el *escepticismo*, porque tal objeto no lo hay (cabe siempre pensar uno mayor). Precisamente por eso el argumento anselmiano del *máximo* no es concluyente. Eso, por lo que respecta a los objetos que puede formar la inteligencia. Por otra parte, si del conocimiento de la realidad física se trata, también es verdad que siempre hay más por conocer que lo conocido hasta el momento. Por eso afirma Tomás de Aquino que "nuestra cognición es tan débil que ningún

---

2 Cfr. H. Renart, "The habits in the System of Saint Thomas", pp. 88-117.

3 Aristóteles, *De anima,* III, c8, 431 b 21; III, c5, 430 a 14 ss.

filósofo pudo nunca investigar perfectamente la naturaleza de una mosca"[4]. No obstante, a pesar de esa debilidad, también es verdad que siempre hay más capacidad de pensar (queda más *acto* por ejercer) que la que se ha empleado en pensar hasta el momento.

Ahora bien, si la razón es una *potencia*, es manifiesto que como tal no puede ser *infinita*, puesto que todas las facultades son finitas. Entonces, ¿cómo una potencia finita puede dar lugar a una operatividad abierta a un crecimiento irrestricto? Es manifiesto que no puede dar lugar a eso ella sola. Esto nos lleva a buscarle una ayuda que sea un *acto* respecto de ella. Se trata de la noción aristotélica de *entendimiento agente*, una ayuda de tal calibre que la puede ir infinitizando en sí misma, es decir, que la actualice cada vez más sin restricción. Por eso la inteligencia no puede ser un principio fijo, sino que tiene que cambiar como principio[5]. Pues bien, la sucesiva perfección ínsita en la inteligencia merced a la progresiva ayuda de un principio activo se denomina *hábito*. La clave de la vida biológica es crecer. La de la vida cognoscitiva también. Si el hábito constituye el crecimiento intelectual, es la clave de la vida perfectiva de la inteligencia.

"La inteligencia no empezaría si hubiese una última operación intelectual. En el fondo, esto quiere decir que la inteligencia es una facultad cuya existencia misma sólo es accesible desde el axioma de la infinitud operativa (*la inteligencia es operativamente infinita*), cuya condición es el axioma de los hábitos (*la inteligencia no es un principio fijo. Crece como tal merced a los hábitos*), pues una facultad no puede tener como destino no pasar al acto en absoluto y... la inteligencia no se estrenaría si hubiese de detenerse; por eso, aunque el primer acto no es provisional, tampoco está destinado a consumarse en sí mismo"[6]. En otras palabras: la naturaleza de la inteligencia sólo se entiende si deja de atenderse a la intencionalidad objetiva y se aúna la potencia con lo superior a ella, pues toda su naturaleza está llamada a ser perfeccionada. Esto puede ser chocante en nuestra época, donde no sólo se admite que todo discurso vale lo mismo, sino que incluso los sentimientos sensibles y otras dimensiones huma-

---

[4] Tomás de Aquino, *Collationes in orationem dominicam, in Symbolum Apostolorum, in salutationem angelicam*, proemio.

[5] La ventaja en este punto de la Filosofía Antigua y Medieval respecto de la Moderna y Contemporánea estriba en que si la inteligencia es una potencia, un principio susceptible de actualización, puede crecer indefinidamente. Aunque, en rigor, los modernos no admiten la noción de facultad, si se considera a la inteligencia ya de entrada como pura *espontaneidad*, no crece, pues siempre actuaría del mismo modo. Ahora bien, es notorio que perfeccionarse es mejor.

[6] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 4.

nas no discursivas son consideradas en más que las inteligentes. Con todo, que sea impactante no comporta que no sea verdad.

¿Qué es lo superior con lo que hay que vincular la inteligencia? "¿Cómo puede predicarse la infinitud de la operatividad y no de la facultad? Esta pregunta nos orienta, por un lado, hacia el intelecto agente, y, por otro, hacia la noción de hábito"[7]. El hábito es la refluencia en la inteligencia de la ayuda que en ella ejerce esa instancia superior. "¿Cómo un principio finito puede ser operativamente infinito? Es evidente que no puede serlo él sólo: por lo tanto, el acompañamiento del intelecto agente no puede estar sólo en el inicio, en el suministro de especies impresas. Por así decirlo, el intelecto agente tiene que acompañar a la inteligencia en el mantenimiento de su operatividad"[8]. El hábito es el crecimiento de la inteligencia como principio, es decir, como inteligencia: "si operativamente la facultad es infinita, para seguir operando tiene que crecer como principio"[9].

En suma, el crecimiento de la inteligencia es de dirección opuesta a la intencionalidad de sus objetos. Pues si estos son intencionales respecto de lo inferior, sobre lo imaginativo o sobre lo real físico, la inteligencia crece hacia arriba, no distendiéndose hacia lo otro que ella, sino, por así decir, replegándose en sí. "No es posible una primera operación –por fuerza finita– fuera o aislada de la infinitud operativa; si la inteligencia no fuera operativamente infinita, no existiría una primera operación; la primera operación no puede dar razón de las ulteriores, pues la intencionalidad correspondiente no va hacia arriba. La inteligencia, en cambio, sí (ello implica el conocimiento habitual). Pero ese ir hacia arriba no debe entenderse como una tendencia, puesto que ello implica confusión con la voluntad. Ha de entenderse de otro modo, precisamente éste: no existe comienzo sin prosecución"[10]. Sus hábitos adquiridos son la condición de posibilidad de su ir a más.

La inteligencia es susceptible de ejercer infinitud de actos. Pero esa infinitud operativa es un conocimiento inferior al que logra el hábito, porque éste detecta precisamente que la operación no es la cima del conocer, sino precisamente un *límite* respecto de otros modos de conocer superiores, puesto que él es el modo primero e inferior del conocer de la inteligencia. "Detectar el límite de la operación es una muestra más neta de la altura de lo intelectual que la infinitud operativa; al detectar el límite se descubre no sólo que no hay un último objeto, sino también que no se conoce sólo objetivamente. Ello equivale a decir que el axioma del acto (*todo conocimiento es acto*) no es exclusivo de la operación:

---

7 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 160.

8 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 165.

9 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 179.

10 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 225.

también los hábitos son actos. Asimismo, la persona (el núcleo del saber) es acto”[11].

Si se detecta el límite, se puede superar. En efecto, detectar el límite es trascenderlo. En consecuencia, se puede ir más allá de él, a menos que alguien se quiera aferrar a un conocimiento inferior y limitado. Es claro que al detectarlo se puede saltar el límite, y que hacerlo es libre. “Abandonar el límite es coherente con la revisión de la noción de hábito que propongo. Si el hábito es el conocimiento de la operación, es un acto superior a ella, y, correlativamente, el conocimiento intencional es limitado (ya se dijo que es aspectual). Ahora bien, si se conoce el límite, se puede abandonar el límite; si no se conoce, rige el axioma de la infinitud operativa, el cual salvaguarda a la intelección de acabar en un fondo de saco: el conocimiento operativo prosigue sin que haya último objeto. Si se advierte el límite, es claro que no hay por qué proseguir infinitamente con operaciones, porque advertir el límite del conocimiento operativo es ir más allá de lo objetivamente cognoscible”[12]. ¿Qué se puede conocer que no sea por medio de *objetos*? Por de pronto, los propios *actos* de pensar. Pero también los *hábitos* que ahora nos ocupan.

Si el hábito es una virtud, es positivo, aumenta a la potencia. Desde ese momento la potencia es susceptible de un crecimiento irrestricto. Cuando se dice que una potencia es infinita, operativamente infinita, eso supone el perfeccionamiento intrínseco de ella, y así puede proseguir porque de lo contrario, seguiría funcionando en el mismo nivel, y no podría seguir operando en sentido ascensional. ¿Se podría conocer la naturaleza de la potencia si careciéramos de hábitos? Aunque la potencia de entrada no es opaca, sino translúcida, no se puede conocer la índole de la potencia sin hábitos, porque el meollo de ésta consiste en su capacidad de crecimiento, asunto que permiten exclusivamente los hábitos.

3. Pluralidad de hábitos

Como se ha visto, Tomás de Aquino –siguiendo a Aristóteles– menciona varios hábitos, y también, varios *tipos* de estos. Tras la lectura de esos textos, la pregunta pertinente es: ¿por qué existen varios hábitos y no uno solo? O también: ¿por qué son distintos esos tipos de hábitos e irreductibles entre sí? De acuerdo con los el *corpus* tomista, se podría decir, que son distintos puesto que las *operaciones inmanentes* a las que se refieren son distintas. A la par, éstas

---

[11] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. V, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 156.

[12] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. V, p. 155.

son distintas en virtud de los distintos *objetos* por ellas conocidos. Y como los objetos conocidos son intencionales respecto de la realidad física, la respuesta, en suma, sería que los hábitos son distintos porque los campos de la realidad a conocer son distintos. A *temas* distintos, modos (*métodos*) de conocer distintos. Es claro que disponemos de varios modos racionales de conocer. Y no menos claro es que nos damos cuenta de ellos. Pues bien, lo que se va a mantener aquí es que a lo primero responden diversos actos de la inteligencia. A lo segundo, en cambio, distintos hábitos.

Por lo demás, si los actos nacen de los hábitos, es claro que no pueden surgir del mismo hábito, por ejemplo, los actos de abstraer que los de juzgar, porque es obvio que los dos actos cognoscitivos son distintos. Además, si nacieran del mismo hábito, los confundiríamos, pero es claro que los distinguimos. Por otra parte, si los actos racionales se distinguen entre sí porque unos son más cognoscitivos que otros, otro tanto ocurrirá con los hábitos. De manera que habrá que contar con una graduación jerárquica de hábitos, no con uno solo hábito o con varios del mismo nivel.

Lo que precede indica que la capacidad perfectiva de la inteligencia es progresiva, o sea, que esta potencia es susceptible de sucesiva actualización. O también, que no todos los hábitos la perfeccionan por igual. Pero si los hábitos se refieren a los actos, y estos a los diversos objetos o temas, también habrá que admitir que no todos los objetos o temas son igualmente importantes, sino que la distinción entre ellos es de nivel ontológico. Ahora bien, como las diversas ciencias se especifican por su vinculación con el objeto que estudian, habrá que mantener también que el orden entre las ciencias o saberes humanos es según un más o un menos.

Dados los vientos que soplan, el empeño de hacer caer en la cuenta de que un asunto conocido (*objeto*) es más alto que otro; que, en consecuencia, un *acto* cognoscitivo es más cognoscitivo que otro; y asimismo, que un hábito lo es más que otro; y, en definitiva, que un *saber* es superior a otro, de seguro levantará sospechas y tal vez alguna acusación de prepotencia, discriminación, dogmatismo, etc. La desconfianza vendrá agudizada, además, porque de ordinario no se tiene en cuenta que la dignidad de la persona humana, como tal, no se mide por lo que ella conoce objetivamente, ni por sus operaciones cognoscitivas; tampoco por su inteligencia, su profesión, saber, o cargo social que desempeña, sino por ella misma. Súmase a esto que se desconoce que los saberes menores pueden ser subsumidos en los superiores y adquirir el valor de aquellos, tesis, por lo demás, netamente tomista desde la primera página de su obra cumbre[13].

Sin embargo, no es correcto sostener una *democracia* en el orden de los niveles cognoscitivos humanos, ni tampoco en lo conocido por ellos. En esta

---

[13] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologicae*, proemio.

época, llamada *postmoderna*, donde el *relativismo* campea a sus anchas (precisamente porque los que teóricos del conocimiento que deberían hacerle frente se doblegan a él), esto puede sonar a "fundamentalismo", pero no lo es, sino que se trata de una verdad palmaria, que se conoce o no. No hay "democracia intelectual" justamente porque mantener esta tesis es contradictorio y, en consecuencia, falso. En efecto, sostener que todas las tesis tienen el mismo valor no es "democrático", sino dictatorial, pues esta posición no admite de entrada que la tesis contraria a la que ella defiende (a saber, aquélla que sostiene que los campos de conocimiento son jerárquicos) sea de igual valía que la suya. Es, pues, una tesis falsa, y su error se ve claro al notar que esa tesis se contradice a sí misma, porque implícitamente admite la jerarquía, pues sostiene como tesis de mayor valor la de la pretendida "democracia" a la contraria, la de la "jerarquía", y obviamente eso es admitir la jerarquía.

Con lo cual, admitiendo la constitutiva jerarquización del conocimiento humano o intentando conculcarla, por fuerza se debe caer en la cuenta de que los saberes son de distinto nivel. No todo está en el mismo plano y no todo vale lo mismo. ¿Cómo se mide la superioridad de un saber respecto de otro? La única medida es el mismo *conocimiento* humano. Este es plural y jerárquico. Conoce más con unos *actos* que con otros, con unos *hábitos* que con otros[14]. Como las diversas ciencias dependen del tipo de *actos* o *hábitos* cognoscitivos empleados para conocer sus respectivos temas, unas ciencias serán superiores a otras. A más conocimiento (*método*), más realidad conocida (*tema*).

Además, el conocimiento superior está llamado no sólo a denunciar el error en el inferior, sino también a rectificarlo. Solamente es *fundamentalista* aquél que no se deja ayudar cuando le manifiestan la verdad de modo evidente, el que prescinde de seguir conociendo para salir de la duda o error; el que prefiere (como usualmente se dice) la "política" a la verdad; el que habiendo hallado la verdad no la defiende o no la transmite cuando de buena voluntad se le pide. Pero todas esas *actitudes* no son un asunto cognoscitivo, sino precisamente eso, *actitudes*; derivadas, por tanto, de un problema voluntario-personal. En consecuencia, no debemos ocuparnos de ellas en este trabajo que estudia el modo humano cognoscitivo de corresponderse establemente con la verdad, a saber, los *hábitos*. ¿Debemos ser tolerantes? Con las personas, sí. Con los errores, no. Porque si lo somos, negamos la verdad. Y si la negamos, nos perjudicamos a nosotros mismos –a nuestro *modo habitual* de conocer– y a los demás, sencillamente porque los hábitos se adquieren en la medida en que alcanzamos la verdad. Por lo demás, la actitud que adoptamos de buscar y defender la verdad es la

---

[14] Cfr. R. Inagaki, "The degrees of knowledge and habitus according to Thomas Aquinas", *Sprache und Erkeinntnis im Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin, New York, 1981, vol. I, pp. 270-282.

más recomendable *antropológicamente* hablando[15], aunque nuestro actual enfoque no sea antropológico, sino de teoría del conocimiento.

4. Hábitos teóricos y prácticos

La distinción entre hábito especulativo y hábito práctico, que es aristotélica, está presente en los escritos de San Alberto Magno[16], y Tomás de Aquino la sigue. Si bien la naturaleza de los hábitos adquiridos en la inteligencia es común para todos ellos, en el sentido de que son *perfecciones* de la potencia, sin embargo, Tomás expone que por su *objeto*, mediando los *actos* (cabría añadir), se diferencian los *teóricos* de los *prácticos*. Es común a todos ellos perfeccionar a la facultad, pues todos los hábitos, especulativos y prácticos, redundan en beneficio suyo, o sea, la perfeccionan en cuanto facultad. Ésta es la distinción entre un *acto* y un *hábito* desde el punto de vista de la facultad: que mediante el hábito la facultad es perfeccionada intrínsecamente, o en cuanto facultad, cosa que no logra el acto. Ese perfeccionamiento es –como se ha indicado– la actualización de la potencia, o la despotencialización de la misma, que se lleva a cabo de modo permanente.

Como también se ha adelantado, a esta perfección de la facultad intelectual también la llama Tomás de Aquino "virtud" [*virtus*]: "aquellos hábitos que perfeccionan al entendimiento para conocer la verdad, se llaman virtudes"[17], y

---

[15] "El error no sólo oscurece las inteligencias, sino que divide las voluntades. Sólo cuando los hombres se acostumbren a decir y a oír la verdad, habrá comprensión y concordia". J. Escrivá, *Carta*, 2-X-1939, n. 5.

[16] "Omnis habitus animae aut est partis speculativae aut operativae perfectio, quia non sunt plures partes in rationali anima". Alberto Magno, *De divinis nominibus*, 417, 51.

[17] Eso es así porque del bien –objeto de las virtudes– en el caso del entender es el conocer la verdad "la verdad es el bien del intelecto". Tomás de Aquino *De veritate*, q18, a6, co. Esta doctrina está tomada del libro VI de la *Ethica Nicomachea* de Aristóteles.

La palabra "virtus" tiene en Tomás de Aquino una marcada referencia a los hábitos de la voluntad. Es cierto que la emplea para referirse con ella a los hábitos cognoscitivos, pero no debemos pasar por alto este matiz: "aquellos hábitos que están en el intelecto práctico o en el especulativo..., pueden llamarse de algún modo virtudes, aunque no se les llame así según una perfecta razón. Pero los hábitos que están en el intelecto especulativo o práctico según que el intelecto sigue a la voluntad, tienen verdadera razón de virtud; en cuanto que por ellos el hombre deviene no sólo capaz de obrar o que sabe, sino que también quiere". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a7, co. Cfr. también Tomás de Aquino *Summa Theologiae*, I-II, q57, aa1 y 2, co. Comenta al respecto Arnou, que "des habitus intellectuels spéculatifs (habría que decir lo mismo de los prácticos) on peut donc assurer qu' ils sont tous les trois des vertus secundum quid, parce

ello es extensible tanto a los hábitos *especulativos* como a los *prácticos*. La razón que da para atribuir esa denominación a ambos tipos es que el bien es el fin de cada cosa, pero, en el caso de la razón, ese bien es la *verdad*, "de ahí que el hábito que perfecciona el entendimiento para conocer la verdad tanto en las cosas especulativas como en las prácticas se llama virtud"[18]. Lo propio de la virtud es hacer actos buenos, que en el caso del entender es *conocer con verdad*[19]. Una cosa es conocer según verdad, asunto que llevan a cabo hasta los sentidos. Otra cosa es saber que conocemos según verdad, aspecto que se alcanza únicamente por algunos actos de la inteligencia. Y otra cosa es conocer los actos –su verdad– que conocen la verdad. Esta última es la misión de los hábitos adquiridos. En rigor, no es lo mismo conocer la verdad que darse cuenta que estamos conociendo la verdad. Lo primero es un acto; lo segundo, un hábito. Por eso, si bien la verdad externa la pueden conocer los actos de la inteligencia, sin embargo, la verdad *de la inteligencia* sólo se puede conocer *habitualmente*. Sólo en tanto que el intelecto, por el hábito, conoce su propio acto y la proporción de su acto a la realidad, conoce la verdad y no antes[20]. El acto conoce la verdad acerca de lo real, pero no conoce la *verdad de su propio acto*. El acto "verdadea", pero no conoce su "verdadear", es decir, su "verdad".

Como bien es sabido, la *verdad* se toma de distinto modo según se trate del *entendimiento práctico* o del *teórico*, "porque la verdad del entendimiento especulativo se toma de la conformidad del intelecto a la realidad. Y como el intelecto no puede conformarse infaliblemente a las cosas contingentes, sino sólo a las necesarias, así, ningún hábito especulativo de las cosas contingentes es virtud intelectual, sino sólo el que versa sobre lo necesario. Por otra parte, la verdad del entendimiento práctico se toma por la conformidad al apetito recto. Conformidad que no tiene lugar acerca de lo necesario, que no es hecho por voluntad humana, sino sólo en las contingentes que pueden ser hechas por nosotros, ya sean acciones interiores o exteriores"[21]. Una primera distinción, según Tomás de Aquino, entre los hábitos especulativos y los prácticos viene dada, pues, por los *objetos* a los que se refieren sus *actos*, pues lo *contingente* y lo *necesario* forma parte de la realidad a la que el objeto conocido se refiere inten-

---

qu' ils rendent l' homme capable de produire sa bonne action qui est la connaissance en acte de la vérité. Ils le sont "secundum quid" seulement parce que, en tant qu' habitus, ils sont seulement une disposition à bien agir, la bonne action elle-même dépendeant de la volonté". R. Arnou, *L' home a-t-il le pouvoir de connaitre la vérité? Réponse de Saint Thomas: La connaissance per habitus*, p. 94.

[18] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q56, a3, ad2.

[19] Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c61, n6.

[20] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a9, co.

[21] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a5, ad3. Cfr. asimismo: I-II, q64, a3, co.

cionalmente. Como se puede apreciar una vez más, Tomás toma la diferencia de los hábitos del *fin*, es decir, del *objeto*, pues la razón teórica o especulativa "no se ordena como al fin a algún acto exterior, sino que tiene el fin en su propio acto. En cambio, el intelecto práctico se ordena como al fin a algún acto exterior, pues la consideración de lo que se ejerce o se obra [*de agendis vel facientis*] no pertenece al entendimiento práctico a no ser por el actuar [*agere*] o el hacer [*facere*]. Y así el hábito del intelecto especulativo rinde a su acto de modo más noble que el hábito del intelecto práctico, ya que aquél es como fin, éste como hacia el fin; aunque el hábito del intelecto práctico, por el hecho de que ordena al bien bajo la razón de bien, en cuanto que se presupone la voluntad, tiene más propiamente razón de virtud"[22].

La *verdad* es para Tomás de Aquino, lo que distingue a los hábitos especulativos de los prácticos: los teóricos versan sobre verdades necesarias; los prácticos sobre contingentes. Ahora bien, como entre los hábitos y los objetos median los actos, ¿acaso no se referirán los hábitos a sus respectivos actos? Y si los hábitos son cognoscitivos, ¿no será acaso cognoscitiva su referencia a los actos? Por tanto, al conocer a los actos, conocerán su verdad. Pero la verdad de los actos no es la verdad que estos conocen. ¿De qué verdad se trata? No es la misma la verdad conocida de lo real físico que la verdad de los propios actos. Conocer los actos también es conocer una verdad. Si ésta fuera conocida por los propios actos estos no podrían discernir entre el objeto y el acto. En cambio, nada prohíbe que la verdad de los actos sea conocida por los hábitos.

La verdad de lo real físico es conocida por los actos, y en la medida de los actos: a tanto acto, tanta verdad, y viceversa. Pero la verdad conocida de lo real físico no es directamente la medida del hábito, porque el hábito no se refiere a esa verdad, sino a la del acto que conoce aquella verdad. Y además, no es medido por la verdad del acto, pues no se *conmensura* con ella, sino que la manifiesta, pues el hábito ilumina al acto. Si el hábito es el perfeccionamiento de la facultad, la medida del *objeto* para ella indicaría incapacidad de crecimiento irrestricto, porque por mucho que se conozca objetivamente siempre se conoce según la medida del objeto pensado. Pero si no cabe límite o exceso en el conocer de la inteligencia, esto indica que el conocimiento habitual, que es el que favorece el crecimiento de la inteligencia, no es directamente objetivo. De manera que la inteligencia puede crecer no sólo porque la facultad es espiritual, sino también porque su conocer no es necesariamente objetivo, y por ello, no hay límite en dicho crecimiento por exceso. Por eso los hábitos no pueden ver-

---

[22] Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a7, ad1. En la *Summa Theologiae* ratifica esta posición con las siguientes palabras: "por tanto, el práctico u operativo, que se distingue del especulativo, toma de la obra externa, a lo cual no se ordena el hábito especulativo. Sin embargo, tiene orden a la obra interior del intelecto, que es conocer la verdad". *Summa Theologiae*, I-II, q57, a1, ad1.

sar directamente sobre los *objetos*, sino que más bien tienen que eludirlos. Versan sobre *actos*, pero los actos no se *conmensuran* con los hábitos, pues son inferiores. Puede decirse, por tanto, que teniendo en cuenta los hábitos, todo error cognoscitivo es siempre por defecto.

Por otra parte, la distinción entre hábitos *teóricos* y *prácticos* no puede venir servida por su "sujeto", esto es, por la *facultad*, pues la potencia es *una* para ambos usos, a saber, la inteligencia. Por esa vía podríamos distinguir los hábitos de la razón de las virtudes de la voluntad, pero no los hábitos teóricos de los prácticos. La única distinción posible es la referencia a los *actos*, porque "los hábitos son proporcionados a las operaciones, por lo cual, de semejantes actos se causan semejantes hábitos"[23]. O con más precisión, porque *a cada acto corresponde un hábito*[24]. Y como los actos del uso práctico de la razón, según Tomás de Aquino, son distintos de los del uso teórico, los hábitos, al ser proporcionados a los actos, deben ser distintos entre sí. Pero no sólo distintos los teóricos de los prácticos, sino también dispares cada uno de los teóricos y cada uno de los prácticos entre sí, puesto que sus actos también lo son.

La *razón teórica* versa sobre lo *necesario*. Lo primero a discernir en este ámbito son los hábitos *adquiridos* propios de la razón teórica de aquellos otros *innatos*, no adquiridos (y, como veremos, no propios de la inteligencia), que versan también sobre lo necesario. No son hábitos de la *inteligencia* como potencia, es decir, *strictu sensu*, la *sindéresis* y el *hábito de los primeros principios*, porque no son adquiridos. Habrá que indagar en su momento si el *hábito de sabiduría* equivale al conocimiento habitual de sí mismo. En caso de equivalencia, no se podrá llamar adquirido, sino originario. Sin embargo, en caso de que la sabiduría sea susceptible de crecimiento, tal desarrollo se podrá llamar adquirido. Sí es hábito adquirido en la inteligencia, por ejemplo, el hábito de *ciencia*. Los hábitos de la razón *qua ratio*, siguen a cada uno de los actos de ella.

El primer acto es la *abstracción*. Por tanto, será menester estudiar el hábito correspondiente: el *abstractivo*. Tras él, se puede distinguir, siguiendo asimismo a Tomás de Aquino, dos vías racionales: la llamada de *abstracción formal* y la de *abstracción total*. Dentro de la primera se puede reparar en diversidad de actos a los que se pueden llamar *formalizantes*. A esta vía también corresponderán hábitos. Dentro de este ámbito Tomás de Aquino incluye disciplinas tales como la *retórica*, la *matemática*, la *lógica*, etc. Dentro de la segunda, es clásico admitir tres actos: la *simple aprehensión* o acto del *concepto*, el *juicio* y la *demostración* o *raciocinio*. El hábito correspondiente al primero se puede

---

23 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q50, a1, co.

24 "A toda operación intelectual le sigue un hábito". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 40.

llamar *hábito conceptual*. El del juicio es el *hábito de ciencia* o *judicativo*, más tratado por Tomás de Aquino. A la tercera operación, la demostración, debe corresponder también un hábito en el que Tomás no centra su atención.

La *razón práctica*, por otra parte, versa sobre lo *contingente* y *operable* por nosotros. Dentro de este campo nace –según el Estagirita– una doble dirección: es la clásica distinción entre el *agere* y el *facere*[25], que caracterizan a los hábitos de *prudencia* y *arte*, respectivamente. Como es sabido, según el planteamiento tradicional, lo propio del *facere* es que la acción humana transcienda en una materia exterior y la perfeccione. Lo propio del *agere* es, en cambio, que el acto redunde en beneficio perfectivo del mismo agente[26]. En ambos casos el fin del acto no permanece como fin poseído sin más, como en los actos especulativos, sino como fin a realizar en materia externa o en uno mismo. Los actos sobre los que recaen estos hábitos, la "materia" como Tomás de Aquino la llama, son las *pasiones* y las *operaciones* humanas[27]. A su vez, la "materia" sobre la que versan las pasiones y operaciones humanas es *contingente*, a diferencia de la propia de la razón teórica, cuyo campo es lo *necesario*, pues sólo lo contingente puede ser realizado y modificado por nosotros[28].

Pero no existen sólo estos dos actos sobre los que reviertan los hábitos de prudencia y de arte. Previa a la formación de estos hábitos prácticos, los últimos de este uso de la razón, Tomás de Aquino habla de varios actos: la *simple aprehensión práctica*, el *consejo práctico* o *deliberación*, y el *juicio práctico*. Si se acepta la sentencia "a cada tipo de actos corresponde un hábito distinto", los hábitos referidos a esos actos son, respectivamente, el *hábito de simple aprehensión práctica*, el *hábito de eubulia* o saber deliberar, y *el hábito de synesis* o saber juzgar bien en lo práctico; estos últimos en terminología aristotélica. El último acto de la razón práctica, en vistas del cual se ejercen los demás, es según Tomás de Aquino, el *imperio*, *precepto* o *mandato*. Estos términos se pueden tomar como sinónimos en el corpus tomista[29]. Sobre ese acto versa el *hábito de prudencia*, el saber dirigir, gobernar, los actos de imperar

---

[25] "Aquellas cosas que se realizan por el hombre, ciertas se llaman factibles, ya que se hacen por la transmutación de alguna materia exterior, como acontece en las operaciones del arte de la mecánica; pero ciertas no pasan a la transmutación exterior de la materia, sino a la moderación de las propias pasiones y operaciones. Pero el conocimiento práctico dirige a unas y a otras de éstas". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q1, a3, qc2, co.

[26] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a4, co.

[27] Cfr. Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a13, co.

[28] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a5, ad3.

[29] "L'acte humanin de *praecipere* dont il est questión ici n'est évidemment autre que l'*imperium* ou le iudicium *electionis*". O. Lottin, "Psychologie de l'acte humain", *Recherches de Théologie Ancienne et Médievale*, 1962 (29), p. 267.

prácticos; o el de *arte*, si los actos a imperar dicen relación a la transformación de la realidad externa. La *opinión* también es propia de la razón práctica, pues es claro que nadie opina sobre lo necesario, y el que lo hace pierde el tiempo. Pero para Tomás la opinión no es un hábito, porque su tema no es la verdad[30]. De aquí se puede derivar un consejo tomista: si filósofo es el que busca corresponderse con la verdad, será filósofo quien intente descubrirla, no el que procure opinar; y, desde luego, no será filósofo quien todo lo considere opinable.

Los hábitos versan sobre los actos, decíamos. Ahora cabe añadir que los hábitos teóricos o especulativos versan sobre actos teóricos o especulativos, mientras que los hábitos prácticos versan sobre los actos de la razón práctica. Si eso es así, ¿cómo entender la afirmación tomista de que los hábitos prácticos versen sobre las "pasiones y operaciones"? La respuesta debe explicitar que aunque las pasiones también son *actos*, sin embargo, los hábitos de la razón práctica no versan *directamente* sobre los actos de las pasiones, sino *indirectamente*, en la medida en que los hábitos de la razón práctica se refieren a sus propios actos, siendo estos a su vez los que iluminan y dirigen los actos de las pasiones u operaciones regulándolas. No es que, por ejemplo, la *prudencia* como hábito de la razón práctica verse directamente sobre asuntos materiales externos, ni tampoco directamente sobre las virtudes de la voluntad, o sobre las pasiones, sino que la prudencia dirime entre actos cognoscitivos prácticos de buen y mal *imperio o mandato* que se refieren a diversas acciones, obras, pasiones, etc.

Los actos prácticos de la razón dirigen, imperan, gobiernan nuestras decisiones o elecciones voluntarias y nuestras acciones productivas, y esos actos racionales son reforzados, ratificados o rectificados por la prudencia. A su vez, los actos de la voluntad sólo constituyen virtudes en esta potencia en la medida en que están acompañados de prudencia y no antes, o como formuló Aristóteles: "la recta razón... es precisamente la prudencia... No hay virtud que no vaya acompañada de razón"[31]. Tomás de Aquino también sigue al Estagirita en este extremo: "toda virtud moral es según la recta razón"[32].

Por otra parte, las realidades a las que se refieren los "objetos" de la *razón teórica*, no pueden ser constituidos por la propia razón, precisamente por versar

---

[30] En efecto, sobre lo que es verdad, sobra el opinar; sobre lo que es evidente, el debate está de más. De manera que si una sociedad es amante de debates, y propone a debate cualquier tema, será señal patente de que las cosas que debería tener claras las tiene turbias.

[31] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c. 9, 1143 b. Y lo explica así: "la virtud moral hace que el fin a que se aspira sea bueno, y la prudencia hace que los medios que conducen a él lo sean igualmente" VI, c. 10, 1143 a.

[32] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, III, c15, n6.

sobre lo *necesario*. En cambio, se puede hablar en la *razón práctica* de "idea ejemplar" que "preexiste" en la mente del artífice como regla de prudencia[33], antes de pasar a lo operado. Esa idea –escribe Tomás de Aquino– "se refiere a la razón práctica no sólo en acto, sino en hábito"[34]. Pero, en rigor, no debe entenderse esto en el sentido de que un hábito tenga como *objeto* propio una *idea*, sino que puede versar sobre ella en virtud de su *acto*. Y esa idea es la que está presente en la actuación y la que es regla y medida de ella[35]. Además, la idea ejemplar no consiste sólo en un "plano mental" de una obra externa a realizar, sino en la "idea de la acción", es decir, en el esclarecimiento de la acción misma que permitirá la confección de cierta obra. En suma, se trata de atravesar de sentido nuestras acciones.

Los hábitos de la *razón teórica* nos permiten conocer actos de la razón en su uso teórico. La ventaja de adquirirlos estriba en que con su posesión podemos notar que en el hombre hay una correspondencia indeleble con la *verdad*. Por su parte, los hábitos de la razón práctica, iluminan los actos del uso práctico de la razón. ¿En qué le atañe al hombre mejorar su uso práctico de la razón con hábitos? Pues en que si no se diera cuenta de que en sus actos hay una correspondencia con el *bien*, la ética sería inviable, pues éste es una de sus bases. Además, si el hombre no aprende a discernir entre bienes mayores o menores que se presentan en las mil situaciones de la vida ordinaria, y no logra valorar suficientemente lo importante, se deja llevar por lo anecdótico o por lo urgente, pierde el tiempo, es difícil que llegue a juzgar con acierto prácticamente, será ineficaz, y lo zarandearán los acontecimientos que no ha previsto y no sabe como enfrentar.

Una persona sensata es la que dirime correctamente en lo práctico, el que sabe cuál es el camino a recorrer para solucionar un problema concreto. Le conviene al hombre disponer de ese saber, pues su ausencia o debilidad conlleva, dado que no tiene claridad en la acción pertinente a realizar, indecisión. Le conviene al hombre ser prudente, porque sin la luz de la prudencia su vida práctica se desordena, carece de sentido, y se corre el peligro de imposibilitar la teó-

---

[33] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a1, ad2; I-II, q93, a1, co. En ambas referencias se refiere tanto al hábito de arte como al de prudencia.

[34] Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a6, co. Deja claro que no solo habla de "idea ejemplar" en el caso del acto de la razón práctica, sino también en el del hábito. Ya lo ha mostrado antes en otro pasaje: "al conocimiento pertenece que es práctica en hábito o virtud; pero no solo a aquella que es práctica en acto: ya que algo puede llamarse ejemplar por el hecho de que de cara a su imitación se puede hacer algo, aunque nunca se haga; y sucede algo semejante con las ideas". Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, ad3. Aquí añade asimismo que, además de la referencia de tal idea a lo que está fuera, agrega la razón de causa.

[35] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a13, co.

rica[36]. Y le conviene al hombre también saber hacer, obrar, es decir, tener un saber que acompañe el obrar en su mismo despliegue. Es notorio que también esta perfección inteligente supone una ventaja para el hombre que dispone según ella, pues soluciona de modo más fácil los problemas laborales, culturales, artísticos, técnicos, etc., de su vida.

5. Hábitos adquiridos por un solo acto o por pluralidad de ellos

Es tesis netamente tomista que los hábitos teóricos de la inteligencia se adquieren con *un solo acto*[37]. Y también es tomista que las virtudes se adquieren a base de *repetición de actos*. Como veíamos, sólo lo inmaterial puede estrictamente progresar respecto de sí mismo, puede pasar al acto perfeccionándose a sí mismo. Para que existan hábitos es menester que la facultad no sea material, pues lo material es, ineludiblemente limitado. Ésa es, por lo demás, la noción clásica de virtud, ya sea voluntaria o intelectual. Las virtudes de la voluntad se adquieren por repetición de actos; a algunas de la inteligencia, en cambio, con un solo acto les basta.

En el entendimiento: ¿cuáles son los hábitos constituidos al realizar *un solo acto* y cuáles son aquellos contrapuestos a estos por su origen, es decir, aquellos que se adquieren con *repetición de actos*? Si se piensa en la *prudencia* o en el *saber hacer* (arte), notamos que no estamos ante lo neto o enteramente evidente. La *prudencia* está relacionada con la voluntad[38], y tiene en común con el *arte* que versa acerca de lo no necesario. Dependen de la razón práctica, y cabe en ellos el acierto y el error, y en ambos casos, un más y un menos. Por eso aquí "recta razón" [*ratio recta*][39] significa "razón correcta" [*correcta ratio*], o razón

---

[36] En este sentido se puede decir que "la prudencia tiende un puente entre la vida teórica y la vida práctica al aplicar los principios de la ética a la variedad de las cirunstancias que la vida hace posible. La prudencia no versa exclusivamente sobre el universal porque si bien es éste su punto de partida, la aplicación que de este conocimiento hace es siempre relativo a la acción particular". M. Mauri, "La prudencia en la actividad práctica. Aristóteles y Santo Tomás", *Sapientia*, 1987 (42), p. 238.

[37] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q51, a3, co.

[38] Esa relación la establece Tomás de Aquino en estos precisos términos: "y así como el sujeto de la ciencia, que es la recta razón de lo especulable, es el intelecto especulativo en orden al intelecto agente, así el sujeto de la prudencia es el intelecto práctico en orden a la voluntad recta". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q56, a3, co.

[39] Para Bourke la noción de *recta ratio* es aún más importante que la de *ley natural*. Según este tomista, el de Aquino añade la noción de *recta razón* al legado de Aristóteles porque "there are notable differences, however, between the *orthos logos* of the *Nicomachean Ethics* and the *recta*

capaz de ser corregida. El asentir en esos casos es ponderado, pero no irrefutable.

Conviene precisar que los hábitos que se causan en el entendimiento por un solo acto son, entre otros, los "científicos", como comentan Juan de santo Tomás[40] o Ramírez[41], pero no aquellos que forman parte del ámbito de lo verosímil, pues estos se generan "de muchos actos de la razón"[42]. Solamente cuando hay evidencia se genera un hábito teórico. La opinión no es enteramente evidente, porque no es enteramente racional. Evidencia implica que el entendimiento asiente con necesidad y no puede dejar de hacerlo, por el respaldo que le ofrecen, según Tomás de Aquino, los primeros principios, a los que aludiremos en su momento. El hábito de *ciencia*, por ejemplo, no sería tal si no concluyese con necesidad, y concluye de ese modo por resolución de la argumentación a los primeros principios. Por tanto, el hábito judicativo o de ciencia se adquiere con *un solo acto*, pero la ciencia tiene la evidencia derivada, mientras que los primeros principios la tienen por sí. Notoriamente los primeros principios especulativos, si son condición de posibilidad de la ciencia, no se adquirirán, por tanto, con la reiteración de actos.

Por otra parte, para Tomás de Aquino, los primeros principios prácticos son condición de posibilidad de la prudencia y del arte, y, a distinción de los primeros principios teóricos, para él "se consiguen con la experiencia y la edad (esto es, con tiempo), y se perfeccionan por la prudencia"[43], esto es, no se alcanzan con un solo acto sino con pluralidad de ellos. En suma, la inteligencia posee dos tipos de hábitos por lo que respecta a *su origen o adquisición*: aquellos que

---

ratio of St. Thomas. Aristotle's God is not personal, not providential, has no role in man's moral activities. There is no distinct power of will in Aristotle's psychology; for him, choice is an act of intellectual preference. There is no habit of first practical principles (*synderesis*) in Aristotle's ethics. Nor does Aristotle have a theory of moral law: his treatment of the morally just (the *dikaion*), in the fifth book of the *Nichomachean Ethic*, is not legalistic at all. Nor is there an eternal law in Aristhotle: his *theos* is not a ruler". Bourke, "Right reason in contemporay ethics", *The Thomist*, 1974 (58), p. 121.

[40] Para Juan de santo Tomás "en la voluntad y el apetito no se puede causar el hábito de la virtud sino por muchos actos. En cambio, en la parte aprehensiva se puede causar el hábito por un único acto, cuando el hábito de ciencia que procede de proposiciones por sí evidentes convence firmemente al intelecto". *Cursus Theologicus*, q. LIV, dis. XIII, ar. VIII; IV, vol. 6, p. 345.

[41] Para Ramírez, "el hábito del intelecto especulativo es generable en cuanto a la esencia y a la especie por un solo acto"; "los hábitos intelectuales prácticos no son generables en cuanto a la esencia o especie por un único acto"; "los hábitos apetitivos o morales no son generables por un solo acto". S. Ramírez, *De habitibus in communi*, pp. 348, 350 y 353, respectivamente.

[42] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q51, a3, co.

[43] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, c9, n20.

adquieren con un solo acto –los *teóricos*– y aquellos que se engendran en ella por *repetición de actos* –los *prácticos*–.

6. Hábitos formales de la razón

Tras la abstracción caben varias líneas operativas para la razón: una más bien *formal*, y otra referida a *asuntos de la realidad física*. Las dos líneas operativas de la razón están incoadas en Aristóteles (distinción entre *predicables* y *predicamentos*), explícitas en Tomás de Aquino (*abstracción formal* y *total*), y proseguidas en la actualidad. En la primera vía se aúnan las ideas pensadas con propiedades comunes a ellas, cada vez más generales o amplias[44]. Percibir que se opera por géneros, grupos, clases, etc., es lo propio de este hábito. La otra vía, a la que se ha aludido, se refiere a la realidad física, no a las ideas de la mente.

Desde el siglo XIII se suele distinguir una *doble abstracción*. Con todo, en rigor, no es una correcta denominación, porque *abstracción*, en sentido estricto, sólo hay una: la operación preliminar de la inteligencia. Las operaciones prosecutivas de la inteligencia tras la abstracción no son, en rigor, abstractivas, pues una generaliza lo abstraído, y la otra contrasta lo abstraído con la realidad de la que ha sido abstraído para descubrir más la índole de la naturaleza. Por eso, no es pertinente hablar de "grados de abstracción". Con todo, Tomás de Aquino distinguía entre *abstracción total* y *abstracción formal*. Según él, la abstracción formal se queda con la *forma accidental* (*forma-figura*), no con la *forma sustancial* o *causa formal*. La abstracción total, en cambio, conoce el *universal real*, la *causa formal*. Ello indica que la *total* conoce la realidad física tal cual es (las causas físicas). Por tanto, la total no abstrae, sino que recupera la realidad física. Tomás indica, por otro lado, que la *formal* no es sucesivamente abstractiva, sino que se queda con lo abstraído por la abstracción, los abstractos, buscando propiedades formales (no reales) vinculantes entre ellos.

Según lo que precede, Tomás de Aquino distingue un grupo de ciencias de carácter más bien *formal*, como la lógica, las matemáticas, la sofística, la retórica, etc., que versan más sobre asuntos mentales que sobre temas reales. Es lo que actualmente se denomina *vía negativa de la razón* o *generalizante*, que da lugar a los *hábitos generalizantes*. En esa línea sólo cabe crecimiento del conocimiento en la medida en que se conozcan ideas cada vez más abarcantes, pero como éstas son conocidas por actos distintos, también se requerirán diversos hábitos para hacerse cargo cognoscitivamente de tales actos. En la abstrac-

---

[44] Cfr. L. Polo, *Curso de teoría de conocimiento*, vol. III.

ción formal, las ideas son *intencionales* respecto de los abstractos, y entre actos y objetos se da *conmensuración*. En cambio, dado que la realidad física no es *objeto intencional* alguno, sino realidad *concausal*, su posibilidad de conocimiento no es por conmensuración del objeto con el acto de conocer, sino, como decían los medievales, *per viam causalitatis*, esto es, confrontando, comparando el modo actual de ser de la operación cognoscitiva con el modo concausal de ser de lo real físico. No se puede conocer en acto lo que no es en acto realmente, sino en *potencia* y *movimiento*, y la realidad física es inactual y móvil. En efecto, en lo real físico todo está en continuo cambio, en proceso temporal. Nada es según el *ya* de lo mental. El *ya* es el estatuto propio del objeto conocido. ¿Cómo puede la razón, que actúa según *presencia* –atemporalmente–, conocer lo que de suyo es temporal, menor, por tanto? La respuesta tomista es que no puede conocer lo físico tal cual es elevando lo físico al nivel de la inteligencia, sino abajándose ella misma a nivel de lo físico.

Como se ha indicado, tras la abstracción caben dos líneas operativas para la razón: o considerar el abstracto como tal, o confrontar la operación abstractiva con la realidad física para conocer la índole de ésta. La primera vía considera lo *formal* del abstracto. Como él caben muchos otros y se puede operar mentalmente con ellos: unirlos, separarlos, etc. Darse cuenta de este modo de operar que versa sobre los llamados "entes de razón" es *habitual*. Por extensión se puede denominar a este hábito *formal*. El hábito alumbra actos que conocen objetos como objetos, es decir, *ideas*. En esta vía se puede proceder a conocer ideas cada vez más generales. En consecuencia, a dichos actos se les puede llamar *operaciones generalizantes*. Consecuentemente, a los hábitos que versen sobre esos actos también se les puede llamar *hábitos generalizantes*, no porque generalicen, sino porque permiten conocer los actos que generalizan, es decir, que forman ideas cada vez más abarcantes. En esta vía caben muchos hábitos. Cada uno de estos se adquiere también por un solo acto. Ese modo habitual de operar es el propio de algunas disciplinas tales como la *estadística*.

¿En virtud de qué se distinguen diversos hábitos generalizantes entre sí? La distinción entre ellos no puede ser sino *jerárquica*. ¿En qué reside esa distinción de niveles? En que unos hábitos permiten conocer actos que formas objetos más generales que otros. Por ejemplo, es claro que el modo de proceder generalizante de Anaximandro (noción de *ápeiron*) es notablemente inferior a la generalización anselmiana (*máximo pensable*), y ésta a la de Spinoza (*unidad de la Sustancia*), y ésta a las de Hegel (*Todo*, *Infinito*, *Absoluto*, etc.). También es patente que dichos pensadores se dieron cuenta de que usaban la generalización. Pues bien, el hábito por el que Hegel notó que a través de sus actos de generalizar buscaba la *totalidad* de lo pensado es superior al hábito por el que Anaximandro notó que la noción de *indeterminado* [*ápeiron*] es general.

Con todo, en esta vía no cabe una última idea máximamente general, porque esta línea operativa no se consuma nunca. En efecto, no cabe una última operación seguida de su hábito correspondiente. O sea, siempre podemos descubrir ideas más omniabarcantes, más generales que las precedentes. Por eso, la idea de *máximo pensable* (o ser mayor que el cual no cabe pensar), que constituye el meollo del argumento ontológico anselmiano, y que se formula según esta vía operativa, es contradictoria con el mismo modo de proceder de dicha vía; y por ello, no sólo no demuestra a un ser *real* existente, sino que el objeto mental que forma [*id quo maius cogitari nequit*][45] es incongruente, sencillamente porque siempre se puede pensar otro mayor[46]. Además, en la medida en que de forme un objeto más general, tal objeto será menos remitente a lo real. Así, la noción hegeliana de *todo* tiene menos contenido real que las precedentes, porque es obvio que no es real sumar finito o mundo con infinito o Dios, ya que el mundo no añade nada real a Dios, pues lo potencial no añade nada activo al acto.

7. Los hábitos adquiridos como memoria intelectual

Si Tomás de Aquino acepta que la memoria sensible es "en cierto modo" *hábito*[47], aunque en sentido impropio, esto es, como "cuasi hábito"[48], ¿por qué no admitir que la memoria intelectual también sea *hábito* y, además, en sentido propio? En efecto, para él la memoria intelectual es *hábito*[49]. Tomás explica que en el hombre no existe sólo una memoria, sino al menos dos: la sensible y la intelectual: "la memoria no sólo es de las cosas sensibles, como por ejemplo, cuando alguien recuerda que ha sentido, sino también de las inteligibles, como

---

45 San Anselmo, *Proslogio*, c2.

46 "San Anselmo hablaba del máximo pensable: *id quo maius cogitari nequit*. No hay tal: siempre es posible conocer más". L. Polo, *Curso de teoría de conocimiento*, vol. I, p. 155.

47 Tomás de Aquino, *In De memoria et reminiscentia*, 3, nn3, 23; 4, nn. 4, 5.

48 Tomás de Aquino, *In De memoria et reminiscentia*, 3, n. 2.

49 "A la memoria y a la inteligencia no responde sino un *hábito*, a saber, la noticia", Tomás de Aquino, *In IV Sentetntiarum*, d49, q4, a5, a, ad1; "las especies inteligibles permanecen en el intelecto posible tras la consideración actual; y esta ordenación es el *hábito* de ciencia, y esta fuerza por la cual nuestra mente puede retener las especies inteligibles de este estilo tras la consideración actual se llama *memoria*". *De veritate*, q10, a2, co. Esta tesis pertenece a San Agustín: "Como prueba Agustín en el XIV *De Trinitate*... la memoria no es más que la retención habitual de la noticia y del amor". *Summa Theologiae*, I, q93, a7, ad3. "Lo inteligible está en el intelecto de triple modo, en primer lugar habitualmente o según la memoria, como dice Agustín". *Summa Theologiae*, I, q107, a1, co.

cuando uno recuerda que ha entendido"[50]. La memoria sensible a la que alude el texto es la propia de la percepción o sensorio común, que no conoce "objetos", sino los "actos" de la sensibilidad externa. Por tanto, ¿qué impide que la memoria intelectual conozca los actos de la inteligencia? A la intelectual algunas veces la llama memoria *interior*[51]. Y es ésta sola la que –según él– perdura tras la muerte: "el alma separada recuerda por la memoria, no por la que está en la parte sensitiva, sino por la que está en la parte intelectiva"[52]. En efecto, "los hábitos se conservan después de la muerte"[53], porque con la muerte perecen todas las potencias que tienen soporte orgánico, pero no las que carecen de él (inteligencia y voluntad) y sus perfecciones intrínsecas, a saber, los hábitos.

Además, la memoria intelectual, como hábito que es, tiene una *precedencia* respecto de los actos de la inteligencia que Tomás de Aquino, siguiendo a San Agustín, parece admitir: "la inteligencia nace de la memoria, como el acto del hábito"[54]. Concreta también, por ejemplo, que en el alma humana el verbo interior concebido procede de la memoria[55], y como es claro, el verbo interior procede del *acto de concebir* o *simple aprehensión*. Por tanto, este acto debe proceder de lo que aquí se denomina *memoria*, esto es, de un *hábito*. La memoria tiene a su vez *precedencia* respecto de los actos de la voluntad, pues el de Aquino indica que "de la memoria y de la inteligencia nace la voluntad"[56]. Como la memoria y la inteligencia son la misma facultad, sus perfecciones adquiridas también deben ser los mismos hábitos[57].

Los hábitos de la inteligencia son *la guarda o reserva de los actos* u operaciones inmanentes, y en este sentido los hábitos son la *memoria intelectual*: "nuestro intelecto no sólo entiende lo inteligible, sino que también en-

---

[50] Tomás de Aquino, *In De memoria et reminiscentia,* I, lect2, n10; Cfr. también:, 2, n. 16; 3, n. 22; *De veritate*, q10, a2, sc2, sc3 y co; *In IV Sententiarum*, d17, q2, a1, ad1; d44, q3, a3, qc2, ad4; *Summa Theologiae*, I, q89, a6, ad1; *De anima*, q13, ad18.

[51] "El que nuestra mente siempre se recuerde, siempre se entienda, siempre se quiera, debe referirse a la memoria interior". Tomás de Aquino, *De veritate*, q8, a14, ad6.

[52] Tomás de Aquino, *De anima*, q1, a19, ad16. Cfr. *In IV Sententiarum*, d44, q3, a3, qc2, ad4.

[53] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, p. 92, nota 52.

[54] Tomás de Aquino, *Summa Theologicae*, I, q79, a6, co; I, q79, a7, ad3. Asimismo, se indica en otra parte que "tras la memoria sigue la inteligencia". *In I Sententiarum*, d3, q2, a1, co. Y más adelante: "de la memoria procede la inteligencia". *In I Sententiarum*, d3, q4, a4, co.

[55] Cfr. Tomás de Aquino, *Super Decretalem*, 1.

[56] Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d4, q1, a3, qc3, co.

[57] "El hábito es principio elicitivo de la operación. Por lo cual, ya que la memoria no tiene por sí un acto que sea simplemente operación, no responde a ella algún hábito, sino el mismo hábito que la noticia, la memoria y la inteligencia se reducen a una operación". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q5, a1, ad5.

tiende que él entiende tal inteligible, por eso el nombre de memoria se puede extender a la noticia"[58]. En la tradición previa a Tomás de Aquino se solía distinguir entre memoria, inteligencia y voluntad como *potencias* distintas del alma. A éstas también se las llamaba respectivamente, *mente*, *noticia*, y *amor*. Así, comentando un escrito precedente, Tomás de Aquino declara que "aquí la mente se toma por el hábito de la memoria, la noticia por el hábito de la inteligencia y el amor por el hábito de la voluntad"[59]. Sin embargo, él trata de dilucidar si, a pesar de los nombres, se trata en cada caso de *potencias* distintas. Su respuesta es que, para recordar las realidades inteligibles, no se requiere de otra potencia al margen del *intelecto posible* a fin de que haga las veces de memoria: "la memoria no es otra potencia distinta del intelecto, pues pertenece a la razón de potencia pasiva tanto el conservar como el recibir"[60]. Por tanto, "la memoria se toma por la retención habitual del alma, pero (el nombre de) inteligencia (se toma) por el acto del intelecto"[61]. Por eso se afirma que "la memoria y la inteligencia no tienen sino una operación, ya que o la misma inteligencia es la operación de la memoria, o si se dice que la misma inteligencia es cierta potencia, la memoria no educe la operación sino mediante la inteligencia"[62].

En suma, no conviene en este caso multiplicar las potencias sin necesidad, cuando se trata de una dualidad (hábito-acto) existente en una misma facultad. Pero si es pertinente distinguir bien ambos miembros de esa dualidad. Para establecer dicha distinción, Tomás de Aquino compara el hábito a la memoria, pero no el acto: "todo aquello que se tiene habitualmente en la mente de modo que no se presente en acto, pertenece a la memoria"[63]. Desde luego que la memoria intelectual es la guarda de las *especies*[64], pero lo es, porque es prioritariamente

---

58 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a2, co.

59 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q5, a1, co. En otro texto dice que el nombre de memoria se puede extender a la noticia". *De veritate*, q10, a2, co.

60 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a7, co. Y en otra parte ratifica que "a la memoria y a la inteligencia no responde sino un hábito, a saber, la noticia". *In IV Sententiarum*, d49, q4, a5, qc1, ad1. En otro pasaje de explica: "la memoria, la inteligencia y la voluntad no son tres potencias, como se dice en las *Sentencias*". *Summa Theologicae*, I, q93, a7, ad3. Cfr. asimismo: *De veritate*, q10, a3, co, y ad2.

61 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a7, ad1.

62 Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q4, a5, qc1, ad1.

63 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a2, co.

64 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a6, co. Para García López, "todo hábito de conocimiento consta de dos cosas: un cierto número –mayor o menor– de representaciones, y una habilidad de combinarlas convenientemente para formar enunciaciones y razonamientos, o sea, conocimientos efectivos. Las representaciones solas no forman el hábito, porque falta todavía la habilidad o facilidad para usarlas de modo adecuado, más dicha habilidad tampoco es suficiente

la guarda de los *actos* que forman esas especies. Tomás añade, también, que esa guarda se refiere a las especies del entender y del querer[65]. Ahora bien, es claro que las del querer no son, en rigor, "especies" ni se pueden guardar como tales, sencillamente porque los actos de querer no forman "especie" alguna, dado que ellos mismos son intencionales. Además, nos dice que la memoria lo es asimismo de los *afectos* del alma[66], y es manifiesto que tampoco estos son "especies".

"Cualquier cosa que está presente a la memoria, aquello está en la memoria. Pero la memoria misma está presente a sí. Por tanto, toda se conoce. Además, cualquier cosa que pienso y quiero, sé que la pienso y quiero. Pero cualquier cosa que pienso y quiero está en la memoria. Por tanto, la memoria se capta entera y también a la inteligencia y a la voluntad"[67]. Como es evidente, es imposible formar "especie" alguna de estas potencias, puesto que, por inmateriales, no cabe abstracción de ellas. Pero si, como se nos declara abiertamente, cabe "memoria" de ellas, esto indica que el conocer memorístico intelectual no requiere ser necesariamente según "especies". Ahora bien, es claro que si los hábitos conocen los actos, no conocen según "especies". Por tanto, ¿qué impide la equivalencia entre los hábitos y la memoria de la inteligencia?

Los hábitos son la *memoria intelectual*. "Pero es preciso formular con mayor detenimiento este asunto. Aristóteles encuentra un término más adecuado..., descubrimiento suyo: la noción de conocimiento habitual; el conocimiento en hábito es la intuición más pura; el hábito es intuitivo-intelectual. A él se reduce la memoria intelectual, que no debe confundirse con la memoria orgánica propia de la vida animal, y que nosotros también tenemos: la referencia al pasado. En cambio, la memoria intelectual es el hábito... Que la mente no olvide es el conocimiento habitual. La diferencia con la memoria es que ésta se refiere al tiempo: retiene el pasado; en cambio, el hábito conserva lo actual, lo extratemporal. Por tanto, el hábito es un refuerzo necesario del pensar, un refuerzo adquirido, La

---

por sí misma, pues se requieren también las representaciones con las que se ejerce. Las dos cosas, pues, hacen falta para el hábito de conocimiento". *Elementos de metodología de las ciencias,* p. 23.

65 "Esta asignación de estos dos, que son la noticia y el amor, tomados habitualmente, pertenecen sólo a la memoria". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a3, co.

66 Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d14, q1, a3, qc1, ad4. Al parecer, esta tesis ya estaba presente en San Agustín, como el mismo Tomás de Aquino declara: "Agustín dice que el afecto del alma está en la memoria por ciertas nociones", *Summa Theologiae*, I, q87, a4, ad3. También el deleite está en la memoria: "el deleite se puede considerar de doble modo, de un modo según que está en acto; de otro modo según que está en la memoria". *Summa Theologiae*, I-II, q33, a2, co.

67 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q3, pr.

discrepancia con Platón en este punto tan importante es muy neta. Por ser adquirido, el hábito no remite a una vida anterior, sino a una novedad"[68]. En efecto, si los hábitos son origen de los actos, y nos permiten conocerlos, son, en buena medida, nuestra *conciencia* de que pensamos. Ellos permiten conocer que el pensar de nuestra inteligencia ha sido adquirido. Por tanto, al no ser conscientes de pensar antes de haber adquirido los hábitos, se puede negar la existencia de cualquier otra vida inteligente precedente, y por consiguiente, la teoría de la *metempsicosis* platónica o transmigración de las almas, es decir, la reencarnación.

Una cosa es conocer esto o lo otro, y otra saber que se ha pensado. A lo primero responden los actos; a lo segundo, los hábitos. "La inteligencia es también susceptible de hábitos. Los hábitos se consideran tradicionalmente, ante todo, como perfeccionamientos de la potencia intelectual. La inteligencia no se "olvida" de que ha ejercido operaciones; dicho ejercicio queda retenido en ella en forma de hábito. En este sentido se habla de hábitos adquiridos, los cuales, por depender de las operaciones con que se adquieren, perfeccionan a la inteligencia en tanto que la "familiarizan" con la temática objetiva y permiten volverla a pensar. Sin embargo, tradicionalmente se considera que el conocimiento habitual es inferior al operativo, por ser tácito o menos claro que éste. Los hábitos son algo así como una memoria intelectual, o una especie de depósito, pero no son actos cognoscitivos en sentido pleno"[69]. Si los hábitos son memoria de actos, pues permiten saber que se ha pensado, a ellos se debe el notar cuando un acto es verdadero y otro es falso, pues es obvio que los propios actos no permiten tal conocimiento, puesto que en ambos casos, tanto en el acto verdadero como en el falso, hay conocimiento, pero en uno el conocimiento es adecuado y en el otro insuficiente.

Por otra parte, dado que los actos son la *presencia* mental, los hábitos nos permiten conocer que nuestro pensar se ejerce en *presencia*, es decir, al margen del tiempo físico. De modo que gracias a los hábitos notamos que en el hombre existen dimensiones que son extratemporales, es decir, que desbordan al tiempo de la realidad sensible. Pero si el hombre no es tiempo físico, entonces es que está hecho para corresponderse no sólo con lo temporal (porque puede con ello),

---

[68] L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 65.

[69] L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, p. 152. En este punto –como he indicado repetidamente– mi discrepancia con el planteamiento tradicional es neta. Sostengo que los hábitos adquiridos también son temáticos y, en este sentido, superiores a las operaciones, las cuales no se conocen a sí mismas, puesto que considero inaceptable la noción de reflexión cognoscitiva. El conocimiento habitual es manifestativo: los hábitos manifiestan las operaciones. Por ser las operaciones *a priori* respecto de los objetos, su manifestación habitual es temáticamente superior a estos últimos. En suma, el conocimiento habitual no es objetivo, pero no por eso es menos temático que él.

sino también con lo intemporal. En tal sentido se puede decir que el hábito (y también la virtud) vencen el tiempo, y no solo porque manifiestan la *presencia*, sino porque permiten el crecimiento de la facultad. En efecto, para el que hace crecer su *inteligencia* el tiempo corre a su favor. En cambio, el que no crece pierde el tiempo. Vencer el tiempo es no dejar que éste se vuelva pasado. Por eso el hábito mantiene lo actual, no lo olvida. También significa que con el hábito se anticipa al futuro sin que éste se desfuturice, es decir, sin que deje de ser novedad: "de acuerdo con la perfección que el hábito significa para la potencia, ésta se apodera del futuro, pero no convirtiéndolo en pasado, sino elevándose hasta él... La potencia se hace con el futuro sin "desfuturizarlo" en modo alguno"[70].

Las operaciones inmanentes se ejercen al margen del tiempo físico, pero son *sucesivas*: primero una, luego otra, etc., porque entre ellas media la potencia, la facultad, que no es un acto. Ello indica que los cambios de la facultad inmaterial están medidos por un tiempo propio del espíritu humano. Además, tales operaciones se refieren al tiempo físico, conociéndolo, porque forman objetos en los que se articula el tiempo físico. En cambio, el hábito es *permanente*, porque perfecciona a la facultad en sí misma, y *ésta vive al margen del tiempo físico*: "el hábito es el perfeccionamiento de la facultad en tanto que facultad... Por eso también su perfeccionamiento no es una operación intencional, y en consecuencia, ya no hay gasto de tiempo"[71]. Si el hábito perfecciona a la potencia, ese remitir suyo a la novedad es un indicio de que el fin del hombre, y no sólo el de su *ser*, sino también de lo más alto de sus potencias (la inteligencia y la voluntad), no puede estar en el tiempo físico, sino en un ámbito que permita siempre la novedad, a saber, la *eternidad*. El crecer habitual de la inteligencia remite en último extremo a Dios, el eterno.

En efecto, si el acto u operación inmanente es novedad porque en el estado originario la facultad es *tabula rasa* y carece por completo de actos, también, y con más motivo, será novedad el hábito, si es que el hábito es un mejoramiento de la potencia, y, consecuentemente, un acto mayor que el de la operación. Además, el primer acto de la inteligencia, el *abstractivo*, articula el tiempo (pasado, instante y futuro), pero el mismo acto no es temporal, sino la *presencia mental*[72], la luz que presenta lo temporal de la realidad física. La presencia no es

---

[70] L. Polo, "Las organizaciones primarias y la empresa", p. 206.

[71] L. Polo, "Las organizaciones primarias y la empresa", p. 222.

[72] "Es la operación manifiesta a lo que se puede llamar *presencia*. Con rigor, se puede decir que el objeto es lo presente, y como sin la operación no es posible el objeto, y el objeto es lo presente a la operación, a ésta la llamamos *presencia*... Pero *presencia* conocida como tal es *presencia* manifiesta, operación manifiesta, y ahí se habla de *presencia* en un sentido directo y no por correlación con el objeto". L. Polo, *El logos predicamental*, p. 71. "La presencia no es objeto al-

tiempo (tampoco eternidad), sino simplemente presencia, es decir, acto que presenta o presentar. En la realidad física no hay presente sino *movimiento*: nunca nada ha acabado de suceder. Pero la presencia mental no hay tiempo, porque no es movimiento [*kínesis*], sino acto [*enérgeia*]. Además, tal presencia no se da sólo en la abstracción, sino en otras operaciones mentales[73]. Los actos u operaciones inmanentes conocen *según* presencia. Los hábitos, en cambio, conocen *la* presencia. Por eso, los primeros no pueden conocer sino *presentando*. Sin embargo, los segundos no están sometidos a ese requisito. Ahora bien, si los hábitos no conocen presentando, ¿cómo es su conocer? Más aún, si los hábitos son superiores a los actos, ¿no será que el conocimiento presentificante no es el superior? Pero si no lo es, superar el límite que él supone puede ofrecer una ganancia noética.

De otro modo: ¿por qué puede interesar abandonar la presencia? Sólo puede ser interesante si existen niveles superiores de conocimiento que al conocer no presentan, es decir, no forman en presente un *objeto* conocido. Si existen esos niveles, aferrarse a la presentificación es quedarse en un nivel inferior de conocimiento, a saber, en el *objetivo*. Ahora bien, ¿seguro que todo conocimiento humano es objetivo? La tradición filosófica responde negativamente. El *conocimiento por connaturalidad*, por ejemplo, para Tomás de Aquino no es según objeto[74]. Por su parte, detectar la presencia no se puede hacer presentándola, porque ésta no es un objeto, una forma, sino un acto real, aunque intelectual. Los hábitos no pueden ser presentificantes de objetos, porque este menester ya corre a cargo de los actos. Si repitieran dicha función, los hábitos estarían de más, pues haría una tarea que ya realizan los actos; o también, suplirían a los actos, que en esa tesitura sobrarían. Entonces, ¿cómo es el conocer propio de los hábitos?, ¿de qué índole es el conocer por medio del cual se nota que se piensa?

---

guno, o bien que no existe operación que la objetive... Si el conocimiento humano constara solamente de objetos, no existiría el conocimiento habitual; si consta de operaciones, los hábitos las manifiestan (la cosntancia es una nota descriptiva de la presencia mental que equivale a ocultamiento y suposición)". *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, p. 87, nota 48.

[73] "La presencia mental, por decirlo así, se traslada a lo largo de la diferencia de las operaciones: es la constancia del estatuto de la objetividad. Cabe pensar infinitud de objetos, pero todos ellos coinciden en serlo, y en dicha medida no se ha ganado nada; a eso llamo el *límite* del pensamiento. El límite del pensamiento es la objetivación. Sin hábitos el límite mental no es susceptible de abandono". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 286.

[74] A este tipo de conocimiento, Tomás de Aquino lo llama de diversos modos: *per connaturalitatem, per modum inclinationis, cognitio affectiva, notitia experimentalis, per affinitatem ad divina, per modum naturae, per viam voluntatis, per contactum, per unionem ad Deum, per amorem, ex intimo sui, per deiformem contemplationem, ad modum primorum principiorum, sine discursu, ex instinctu divino, cognitio absoluta et simplex, quasi ex habitu,* etc. Cfr. F. L. Marin-Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, Madrid, 1952, p. 403.

Al pensar que se piensa, al ser conscientes de que pensamos, no presentamos ningún objeto o idea, sino que detectamos que estamos ejerciendo actos de pensar. Los hábitos *desocultan actos de conocer*[75]; permiten conocer como es esa faceta de la vida intelectual.

El acto, al presentar, posee el objeto conocido. Pero si el hábito no presenta objetos, sino que desvela al acto, no será posesivo como el acto, sino que se despojará de los objetos[76]. Por otra parte, si la presencia mental no es tiempo físico, el hábito que permite conocer el acto (dicha presencia), tampoco será temporal, sino al margen del tiempo de la realidad física. La luz que ilumina la presencia mental es la luz del hábito, y esta luz no puede ser temporal porque no es física. ¿Es una luz como la del acto, es decir, presentificante? Tampoco, porque presentar una luz sería opacarla, iluminar o colorear su luminosidad. El hábito no presenta el acto, sino que lo *manifiesta*; nos permite conocer o desocultar las operaciones inmanentes. Es una luz *manifestante*. "El conocimiento de una operación corre a cargo de un hábito"[77]. Manifestar es novedoso y superior a presentar. El remitir de los hábitos a lo novedoso, es un signo de que la elevación de la naturaleza humana crece en orden a lo eterno; indica que la naturaleza humana está hecha no sólo para el *ser* del hombre, que es *eternizable*, sino para algo superior a éste, a saber, para un *ser eterno*. "La potencia activa se hace capaz, con los hábitos, de aquello que la supera; más, de lo simplemente superior al hombre. Y esto quiere decir que crece hacia lo otro. El desplaza-

---

[75] "Los hábitos adquiridos *manifiestan* la presencia mental, en tanto que ésta es *a priori* respecto del objeto con que se conmensura. Paralelamente, si esa manifestación se mantiene (lo que no acontece en todos los hábitos adquiridos, sino tan sólo en el hábito que manifiesta la operación de abstraer, y en los que manifiestan las operaciones que llamo racionales), la presencia mental puede separarse del objeto, y en esa medida, *compararse* con las prioridades físicas que son inferiores a ella (la presencia mental no es una prioridad física). Esa comparación no es una conmensuración, y en atención a ello, la llamo *pugna*. En tanto que explícitas, las causas no son inteligibles en acto, a diferencia de los objetos pensados". L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, p. 116.

[76] "Esa desposesión corre a cargo de los hábitos adquiridos, que manifiestan la operación, siempre que dicha manifestación se mantenga (lo que no ocurre con los hábitos que manifiestan las operaciones de la prosecución generalizante). Mantener la manifestación es justamente conocer sólo la presencia, por lo cual ésta se compara o pugna con principios físicos: los principios físicos no se advierten, sino que se explicitan. Con todo, es patente que la diversidad de las causas predicamentales constituye una pluralidad temática suficientemente coherente. Es imposible explicitar una causa aislada". L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, pp. 123-124.

[77] L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 169, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, p. 76.

miento del equilibrio teleológico es de tal índole que lo ahora buscado es el incremento de lo otro"[78].

8. Hábitos adquiridos e innatos

Si los hábitos adquiridos son la memoria intelectual de nuestros actos de pensar, la pregunta que se abre de inmediato es: ¿son así todos nuestros hábitos cognoscitivos? Es claro que Tomás de Aquino sostiene que, junto a estos hábitos, existen otros previos y superiores a ellos a los que denomina *innatos*. Por tanto, ¿qué conocen esos otros hábitos?, ¿conocen operaciones? Y en caso negativo, ¿cuáles son sus temas? Si los hábitos innatos son superiores a los adquiridos, sus *temas* deberán ser superiores. Ahora bien, si lo que conocen los hábitos adquiridos son operaciones inmanentes, los temas de los innatos deberán ser *más actos* que las operaciones inmanentes. Ahora bien, ¿qué es superior a un *acto* de conocer? En parte ya se ha contestado: por una parte, los propios *hábitos cognoscitivos adquiridos*, en tanto que son la activación de la facultad; por otra, los *actos de ser reales extramentales*; por otra, el propio *acto de ser personal* y el de las *demás personas*. Como se verá, esos son los *temas* de los hábitos innatos, *temas* que tendremos ocasión de examinar al estudiar cada uno de ellos.

Con lo dicho precedentemente se abre otra cuestión, a saber, si los hábitos adquiridos se vinculan a la inteligencia (*entendimiento posible*), la cual, antes de adquirirlos, es *tanquam tabula rasa*, y los innatos son previos a los precedentes, es manifiesto que los innatos no podrán inherir en la inteligencia. Por tanto, ¿a qué "sujeto" se vinculan los innatos? Éste es un problema de coherencia en el *corpus* tomista, que también tendremos oportunidad de dirimir al tratar de ellos. Por otra parte, también habrá que averiguar la distinción entre el *modo de conocer* de los adquiridos y el de los innatos. De los adquiridos hemos dicho que son *manifestativos* de las operaciones inmanentes que iluminan. Ahora bien, ¿cómo es el conocer de los innatos? Si se distinguen de los precedentes no podrán ser "manifestativos", sino de otro estilo. Es más, si los temas que conocen algunos de ellos son superiores a la luz del propio hábito, en modo alguno podrán ser "manifestativos", porque manifestar implica superioridad de la instancia que manifiesta a lo manifestado. ¿Cómo es, pues su conocer? También se verá más adelante, pero de momento baste decir que su modo de conocer es *personal*, debido a su vinculación al *acto de ser* personal humano. Con esto se abre una posible rectificación a la gnoseología moderna, a saber, que el conocer personal

---

[78] L. Polo, "Las organizaciones primarias y la empresa", p. 225.

es irreductible al objetivo, superior a él y de otro orden (al que tampoco es pertinente llamarlo *subjetivo*).

En suma, resumiendo lo sentado en este capítulo, cabe decir que nuestro conocimiento es susceptible tanto de *hábitos adquiridos* como de *innatos*. Además, dentro de esos dos grupos, se suelen distinguir, al menos tres tipos, los dos tradicionalmente llamados *teóricos* y *prácticos* y los que hemos denominado *formales*. A los inferiores dedicamos la Parte II de este trabajo; a los superiores, la Parte III.

CAPÍTULO 3

¿CÓMO CONOCEMOS LOS HÁBITOS ADQUIRIDOS?

1. Planteamiento

Es más difícil reparar en el *hábito* y en el *acto* de conocer que en lo conocido objetivamente, es decir, los *objetos* pensados, las *ideas*. El hábito y el acto de conocer son *luz*, no lo iluminado por ella (la metáfora de la luz es válida, pues la luz física ilumina, pero no se ve; ni se ilumina a sí misma ni puede ser iluminada). Al acto de conocer le ocurre algo semejante, ilumina, presenta, pero él mismo no se presenta. Para darse cuenta que uno ejerce un acto de conocer, hace falta conocerlo con un conocer superior a la luz del propio acto, y eso es precisamente el *hábito*. A la par, para conocer un *hábito adquirido*, se precisa de un conocer superior a él, un *saber innato*. No es fácil, por tanto, el tratamiento del acto de conocer, y menos aún el del hábito cognoscitivo, porque lo ordinario es atender a las ideas, a los objetos mentales. Lo usual es mirar lo presentado, no atender al presentar y al conocer habitual.

¿A qué se debe que uno piense en algún asunto (*tema*) sin que repare que está pensando (*método*)? A que el hábito es *tácito*. El hábito es luz, pero no se refiere a sí mismo. El hábito conoce actos, pero no se autoconoce. En el conocimiento nada es *autointencional*. *Intencional* es una palabra compuesta derivada del latín *tendere in*, tender hacia, y significa precisamente eso: *tender a*, o *remitir a*. En el conocimiento, decían los medievales, el objeto pensado, "mesa" por ejemplo, es una *intencionalidad de semejanza*. *Semejanza* significa que ese *objeto* pensado es *puramente* intencional, remitente, respecto de lo real; es decir, se agota remitiendo a aquellas realidades físicas de las que se ha abstraído. Intencional indica que lo pensado no tiene nada real, sino que toda su índole formal es remitir a mesa real, a la *forma* de mesa. La intencionalidad del objeto versa siempre sobre lo inferior, lo físico. Todo lo conocido por el conocimiento, a cualquier nivel, es intencional, pero no *autointencional* o *reflexivo*. *Semejanza*, de *simile*, semejante, quiere decir que el conocer forma una pura semejanza de la realidad externa, pero la pura semejanza formada no es externa, sino que está en el acto de pensar.

El acto de pensar forma una forma, o sea, forma una idea, que es remitente intencionalmente respecto de lo exterior. Los objetos pensados no son autorremitentes, porque se agotan remitiendo a la realidad. Los actos de pensar no son autorreferenciales, sencillamente porque *no son remitentes*. Predicar de ellos la remitencia es confundir su índole con los actos de la voluntad, que sí son remitentes, lo cual es un sutil voluntarismo. Por eso los actos de pensar no son *reflexivos*. La idea no se remite a ella misma, ni mucho menos a lo superior a ella, como es el *acto* de pensar. Tampoco los actos de pensar remiten a sí, y en menor medida los hábitos cognoscitivos.

Es mejor hablar de *remitencia* que de *semejanza*, porque al decir "semejanza", como lleva a cabo Tomás de Aquino, teniendo en cuenta todo lo que ha sucedido en la Edad Moderna y en la Contemporánea respecto de este punto, uno puede incurrir en el *representacionismo*, una tesis que sostiene que lo conocido por el pensar son siempre las ideas como ideas. Según eso, no se podría conocer la índole de la realidad. Se vendrían a conocer directamente *representaciones*, y se conocerían tal cual están en el conocer, pero de la realidad no podríamos saber nada. Lo real sería lo ignoto, el *noúmeno* kantiano. El *representacionismo* recorre la filosofía moderna hasta fines del siglo XIX, época en que autores como Brentano intentaron recuperar la intencionalidad cognoscitiva, tras un nuevo redescubrimiento de la tesis de Aristóteles al respecto, señalando otra vez que la idea es puro remitir.

Las ideas son semejanzas de lo inferior. Lo inferior es la realidad sensible. No podemos conocer lo superior a las ideas con la semejanza que ellas son. No se puede conocer con lo ideal lo que no es sensible. De otro modo: no se puede conocer abstrayendo lo que no es sensible, sino inmaterial. Es imposible, en consecuencia, conocer con ideas un acto de conocer, un hábito, la facultad de pensar, es decir, la razón, ni tampoco un acto de la voluntad, una virtud de esta potencia, o la facultad de querer, etc. Si se trata de la misma razón y de la misma voluntad, como la razón es más que sus ideas, y como la voluntad es mucho más que las ideas que de ella se puedan tener, cualquier idea respecto de la razón y de la voluntad, lo que hace es escamotear la realidad a conocer. Las potencias de la razón y de la voluntad no se conocen a modo de ideas. Tampoco con actos o hábitos adquiridos. En suma, si se "idealiza" lo sensible, se lo ennoblece, pero si se "idealiza" las realidades espirituales, se las "desactualiza", ya que se las "formaliza", pues las ideas no son actos, sino formas intencionales.

Los objetos pensados versan sobre la realidad física. Por eso Tomás de Aquino sostiene que las cosas de la realidad física están de modo más noble en nuestra inteligencia que en tal realidad, porque en el pensar están según el modo y la índole del pensar, es decir, en *presente*, mientras que en la realidad física no están nunca en presente, sino en *movimiento*. Pero los *actos* de pensar no versan sobre la realidad física ni sobre nada, porque no son remitentes. No son

intencionales. Son *reales*, son *luz*, *conocimiento*, pero no una luz *transitiva*. Sólo se conocen si son manifestados por un conocer superior. En eso consiste un *hábito*: una luz que destaca los actos de pensar.

¿Cómo conocer un hábito? De acuerdo con lo dicho, la única respuesta coherente es: con un conocer superior. A tal luz cognoscitiva de mayor envergadura que los hábitos Aristóteles la llamó *entendimiento agente*. Los comentadores aristotélicos suelen limitar el papel del entendimiento agente a iluminar los *fantasmas* de la *imaginación*. Pero si el *intellectus agens* es acto respecto del *entendimiento posible*, como sostiene Tomás de Aquino, ¿no será que también puede conocer hábitos? Con todo también cabe otra posibilidad: tal vez el intelecto agente no lleve a cabo directamente ni lo uno (iluminar especies) ni lo otro (iluminar hábitos), sino que se sirve de algún instrumento cognoscitivo. ¿Por qué? Si el *intellectus agens* es la instancia cognoscitiva humana superior, ¿por qué se va a emplear en lo inferior?, ¿no será inconveniente que lo inferior sea su tema propio?

Como se ha indicado, ninguna operación puede conocer a un hábito adquirido, y tampoco ningún otro hábito adquirido versa sobre hábito alguno. Por otra parte, si bien es verdad que los hábitos adquiridos forman parte de la esencia del alma, ninguno de ellos *conoce* la esencia. Para conocerlos a ellos y a la esencia del alma se requiere de una instancia superior a ellos que, si bien es habitual, debe ser *nativa* y debe estar en el ápice de la esencia del alma. A su vez, si la *essentia humana* es activada por el *esse hominis*, y la activación esencial de la inteligencia no puede ser sino con *luz cognoscitiva*, el *esse* debe ser luz activante. ¿Cómo conocer los hábitos?, ¿con tal luz del *esse*?, ¿con alguna ayuda instrumental suya? Aunque lo indagaremos detenidamente más adelante, de momento, se puede adelantar lo que sigue: los hábitos los conocemos *tal como los adquirimos*, porque los adquirimos conociéndolos. Efectivamente, los adquirimos *cognoscitivamente*. Adquirirlos es activarlos cognoscitivamente. De modo que se requiere una luz superior a las adquiridas para adquirirlos. Los hábitos no se pueden conocer como objetos, con especies, porque el hábito no es un objeto pensado, una idea, y no se puede conocer a modo de tal: "el hábito no es del orden de los objetos... sino como la disposición o forma por la que el cognoscente conoce"[1].

Tampoco el acto es un objeto ni se conoce a modo de tal. Y asimismo "tampoco el intelecto agente fabrica la operación intelectual, pero sí la ilumina. "Hacer" inteligible la operación es desocultarla. Sólo así la operación está en la

---

[1] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q87, a2, ad3. "Los hábitos están presentes en nuestro intelecto, no como los objetos del intelecto, ya que el objeto de nuestro intelecto, según el presente estado de la vida, es la naturaleza de la realidad material..., sino que están presentes en el intelecto de modo que por ellos el entendimiento entiende"; I, q87, a2, ad2.

inteligencia, pues no se integra en ella como operación sino como hábito. Desde luego, la operación no es un inteligible en potencia (como los objetos sensibles), pero la inteligencia sí es potencial (en un sentido más estricto que los objetos sensibles). Tampoco es, en rigor, un inteligible en acto, puesto que no es un objeto. Por eso, "hacerlo inteligible" no puede ser sino un acto intelectual de otra índole (un hábito)"[2].

2. "Los hábitos se conocen por sus actos"

Hay muchos pasajes en los que Tomás de Aquino expone que los hábitos que se poseen se conocen por los actos[3]. Ello equivale a decir que se conocen, por así decir, por sus "efectos". Pero ello no equivale evidentemente a sostener que el hábito se conozca por la luz del acto u operación inmanente que nace de él, y mucho menos que se conozcan en el objeto conocido o idea. Esto significa, que sabemos que poseemos hábitos, por así decir, por sus "frutos", los cuales son los *actos*, y estos últimos también sabemos que los tenemos, por sus "resultados", esto es por los *objetos* por ellos iluminados al conocer. Si se entiende –análogamente claro está– que los objetos son "efectos" de los actos y estos de los hábitos, a los hábitos habrá que conocerlos asimismo como "efectos" de una instancia cognoscitiva humana superior. "Superior", porque los "efectos" siempre son inferiores a la "causa". "Cognoscitiva" porque el conocer no puede derivar de la ignorancia. "Humana" porque si los hábitos son perfecciones humanas adquiridas, el responsable de su adquisición debe ser cada persona humana. Por tanto, para conocer los hábitos de la inteligencia hay que apuntar, más bien, a un *acto* cognoscitivo superior a ellos, pues "por la virtud de la luz del *intelecto agente* puede el hombre proceder a inteligir los efectos por las causas y las causas por los efectos"[4].

---

[2] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 9.

[3] Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q1, a4, co; *In III Sententiarum*, d23, q2, a1, co y ad5; *In IV Sententiarum*, d14, q1, a1, ad1; d49, q3, a2, sc3; *De veritate*, q6, a5, ad3; q10, a9, co; q14, a1, ad4; q14, a2, co; *Contra Gentes*, IV, c12, n4; *In Ethicam,* V, lect10, n1; VI, lect3, n10; *De virtutibus*, q4, a1, co; *Super ad Hebreos*, c1, lect1, n. 1; *Summa Theologiae*, I, q87, a2, sc y 2, co; II-II, q4, a1, co; II-II, q18, a1, co. Derivado de ello dice también en algún lugar que el hábito se conoce por el objeto. Cfr. *In Ethicam*, V, lect6, n13. Cfr. R. Darge, *Habitus per actus cognoscuntur. Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus in Aufban der Handlung nach Thomas von Aquin*, Bonn, Bouvier, 1996.

[4] Tomás de Aquino, *Summa Theologaie,* III, q12, a1, ad1. "En efecto –ratifica Haya– aunque la operación sea de suyo inferior al hábito, una operación puede producir un hábito en tanto que sea una operación de un principio más excelente que el hábito engendrado… Este principio es el

En el libro III del *Comentario a las Sentencias* Tomás de Aquino titula un artículo de este modo: "*Si se pueden conocer los hábitos existentes en nosotros*". La respuesta del cuerpo del artículo dice como sigue. Aunque el texto es continuo, se expone a modo de esquema y se colocan entre paréntesis algunas explicaciones pertinentes para esclarecer el significado.

"Alguna cosa se puede conocer de doble modo. I) *De uno*, según eso que es (su *esencia*); II) *de otro*, en cuanto a esas cosas que le siguen (los *efectos*).

I) "Pero el conocimiento de la cosa según eso que es (su *esencia*), se puede tener de doble modo; a saber, a) mientras se conoce qué es (*esencia*) y b) si es (*existencia*)".

a) "Pero qué es la cosa (la *esencia*) se conoce mientras se comprende la *quididad*: la cual no la comprende el sentido, sino sólo los accidentes sensibles; ni la imaginación, sino sólo las imágenes de los cuerpos, sino que es el objeto propio del intelecto, como se dice en el libro III *De anima*; y por eso dice Agustín que el intelecto conoce la realidad por su *esencia*, ya que su objeto es la misma esencia de lo real. Pero nuestro intelecto comprende la *esencia* de cualquier realidad de un triple modo".

a.1) "*De un modo* comprende las esencias de las cosas que caen en el sentido, *abstrayendo* de todos los principios individuantes, bajo los cuales caía en el sentido y en la imaginación; y así permanecía la pura esencia de la realidad, por ejemplo el hombre, que consiste en estas cosas que son propias del hombre en cuanto que es hombre".

a.2) "*De otro modo*, conocemos las esencias de las cosas que no vemos *por las causas o por los efectos* a ellas proporcionados, que caen en el sentido. Pues si los efectos no fueran proporcionados a la causa, no permitirían conocer qué es la causa, sino sólo que existe, como es claro en Dios".

a.3) "*De un tercer modo* conoce las esencias artificiales nunca vistas *investigando* esas cosas que siguen a eso artificial por la proporción del fin".

b) "De modo semejante si la cosa existe (*existencia*), se conoce de un triple modo".

b.1) "*De un modo* porque cae bajo el *sentido*".

b.2) "*De otro modo por las causas y efectos* de las cosas que caen bajo el sentido, como apreciamos el fuego por el humo".

b.3) "*De un tercer modo* se conoce algo en su mismo ser *por la inclinación* que tiene a algunos actos, la cual inclinación, sin duda, se conoce por el hecho de que reflexiona sobre sus actos mientras conoce que él obra".

---

intelecto agente". F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, p. 254.

"Pero hablando del conocimiento de los *hábitos* –sigue Tomás de Aquino, y éste es el núcleo de lo que nos ocupa–, por el cual se conoce qué son: a) (su *esencia*), su conocimiento es una unión de los dos últimos modos (a.2 y a.3), ya que *los mismos hábitos se conocen por los actos, como la causa por el efecto*. Y puesto que nosotros somos causa de los actos, por eso conocemos los actos investigando por los actos qué sea necesario en aquél acto por la proporción del bien y del fin, como queda dicho de las cosas artificiales. b) De modo semejante, el conocimiento por el que se conoce si existen los hábitos (*existencia*), es de estos dos últimos modos (b.2 y b.3), pues ya que conocer qué es (*esencia*), es el principio para saber que es (*existencia*), por eso, alguien conociendo por el modo predicho qué sea algún hábito (*esencia*), por el hecho de que ve salir tal acto cual se requiere para tal hábito (*por los efectos*), conoce que aquel hábito está en alguien (*existencia*), incluso si él no tiene tal hábito. Pero aquél que tiene el hábito, previo a este modo, conoce por el tercer modo (b.3) que él tiene el hábito, en cuanto que percibe su *inclinación* al acto, según la cual se refiere de alguna manera a aquel acto. Y el hombre conoce esto, sin duda, por modo de *reflexión*, a saber, en cuanto que conoce que él obra lo que obra. Y por esto dice Agustín que los hábitos de este estilo se conocen por su potencia en cuanto a este modo (b.3). Pero esas cosas que siguen a los hábitos, esto es las propiedades y los accidentes de ellos, se conocen en parte por el conocimiento de la naturaleza de los hábitos, según que el conocimiento de lo qué es (*esencia*) es el principio para conocer que es (*existencia*); pero en parte por sus mismos actos, según que las condiciones de las causas se presentan en los efectos"[5].

En suma, para Tomás de Aquino *conocer la esencia de los hábitos es paso previo a conocer su existencia*, pues sólo sabe que tiene ciencia, por ejemplo, el que sabe qué sea la ciencia, como sólo sabe que es laborioso el que sabe qué sea la laboriosidad. A la par, tanto la *esencia* como la *existencia* de los hábitos se conocen por los "efectos", es decir, por los actos que surgen de ellos, y por "reflexión", esto es, por el conocimiento implícito que de ellos se tiene cuando se ejercen.

En la respuesta a las objeciones de esta cuestión Tomás aclara algo más, a saber, que si el conocimiento de los hábitos se funda en el de los actos, éste se funda en el del objeto. En la respuesta a la *tercera objeción* expone que por el *objeto* se conoce la naturaleza del acto, ya que el objeto es la forma de éste; por la naturaleza del acto se conoce la naturaleza de la potencia; y por ésta, la naturaleza de la esencia, y, en consecuencia, otras potencias, como por ejemplo, la voluntad[6]. De modo que todo conocimiento parece partir del *objeto*, y éste parece ser el "efecto" que nos permite remontarnos a la "causa". Más explícita

---

5 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a2, co.

6 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum,* d23, q1, a2, ad3.

todavía es la respuesta a la *quinta objeción* en la que se declara textualmente: "toda cognición por la que el intelecto conoce esas cosas que están en el alma, se funda sobre el hecho de que conoce su *objeto*, que tiene un fantasma correspondiente"[7], e incluso se admite que por la semejanza del objeto se conoce la voluntad[8]. Aunque los hábitos sean previos a los actos y objetos, para retrotraerse al conocimiento de los hábitos hay que partir, según Tomás de Aquino, de los objetos. De modo que para él difícilmente se pueden explicar los hábitos sin tener previamente en cuenta los objetos. Con todo, eso no significa, claro está, que los hábitos se conozcan como los objetos.

3. "Los hábitos se conocen por sí mismos"

En el *De veritate* Tomás de Aquino vuelve a tratar de la cuestión y titula un artículo de este modo: "*Si el alma conoce los hábitos existentes en ella por su esencia*". La respuesta, que se expone a continuación, también esquemáticamente y con añadidos explicativos, dice así:

"El conocimiento del hábito es doble: I) *uno* por el que se conoce si el hábito inhiere en sí (si *existe* en el hombre); II) *otro* por el cual se conoce qué (realidad) sea el hábito (*esencia*)... *El conocimiento por el cual alguien conoce que tiene algún hábito (existencia), presupone el conocimiento por el cual conoce qué es aquel hábito (esencia)*"... (Como se ve, aquí repite la tesis del *Comentario a las Sentencias*).

"No percibimos que existan en nosotros tanto el hábito como el alma –sigue– sino percibiendo los actos de los cuales el alma y los hábitos son principios (es decir, que los conocemos por sus "efectos"). Vuelve, pues, a repetir otra tesis central de las *Sentencias*. O sea, conocer que existe un hábito requiere saber su esencia, pero ésta se alcanza por sus "efectos", a saber, por los actos. Otra cosa es si el acto se conoce por el *objeto* o de otro modo que haya que descubrir. La respuesta será que por el *objeto*, que sigue pesando en exceso en la teoría del conocimiento tomista. Veámoslo.

"Pero el hábito –añade– es principio de tal acto por su esencia, por lo cual si se conoce el hábito en cuanto que es *principio* de tal acto, se conoce de él qué es (*esencia*)... Así pues, hablando de los hábitos en cuanto que sabemos qué son (*esencia*), se puede atender a dos cosas en su conocimiento; a saber, a) la aprehensión y b) al juicio".

---

7 Tomás de Aquino, *In III, Sententiarum*, d23, q1, a2, ad5.

8 Cfr. Tomás de Aquino, *In III, Sententiarum*, d23, q1, a2, ad6.

a) "Según la *aprehensión* de su noticia –sigue Tomás de Aquino–, es necesario sin duda que se conozca por los *objetos* y los *actos* (de nuevo por los 'efectos'); pues ellos mismos (los hábitos) no pueden ser aprehendidos por su esencia (puesto que no son nada sensible, no se pueden abstraer y, consecuentemente, tampoco conceptualizar). La razón de ello estriba en que cualquier virtud de la potencia del alma está determinada a su *objeto*; por lo cual también su acto *tiende en primer lugar y principalmente al objeto*. Pero respecto de esas cosas por las cuales se dirige al objeto, no puede dirigirse sino por *cierta vuelta*, como vemos, que la vista se dirige en primer lugar al color; pero al acto de su visión no se dirige sino por cierta vuelta, mientras se ve el color se ve que se ve. Pero esta vuelta es incompleta en el sentido, pero completa en el intelecto, el cual vuelve a saber su esencia con vuelta completa... Por lo cual el *acto* de nuestro intelecto en primer lugar tiende a esas cosas que se aprenden por los fantasmas (*objeto*), y luego vuelve a conocer su *acto*; y posteriormente vuelve a las *especies* y los *hábitos* y las *potencias* y la *esencia* de la misma *mente*. Pues no se comparan al intelecto como los objetos primeros, sino como esas cosas por las cuales se pasa al objeto".

Como se ve, en ninguna parte dice que el acto que "tiende" a los objetos sea *el mismo* acto que "vuelve" sobre sí mismo (acto), o sobre las especies, los hábitos, las potencias, la esencia, y la mente, como tampoco se dice que sea *el mismo* el acto que ve colores que el acto que permite conocer el ver. Es más, en otros lugares dice explícitamente que son actos distintos, pues uno, el acto de la vista, ve colores, y el otro, el del sensorio común, percibe el ver[9]. En cualquier caso, Tomás de Aquino parece que en estos pasajes que estamos comentando sostiene que *nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos*. Pero a eso se puede añadir la excepción del intelecto mismo, como, por lo demás, repetirá en otros lugares[10]. En efecto, nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos sino el intelecto mismo, pues éste es imposible que pase

---

[9] "Una potencia que usa de órgano corporal ouede conocer el acto de otra potencia, en cuanto la impresión de la potencia inferior redunda en la superior, como por el sensorio común conocemos el ver de la vista. Pero el intelecto, como es potencia que no usa órgano corporal, puede conocer su acto, según que en cierto modo padece por su objeto y es informado por la especie del objeto". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a2, co.

[10] "Principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectum: similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit". Tomás de Aquino, *De malo*, q6, a1, ad18; "intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10 a8 ad1.

por los sentidos y que se abstraiga de ellos, puesto que no es sensible. Por eso el hábito no se puede conocer a través de la simple aprehensión o concepto. Veamos si lo alcanza el juicio.

b) "Pero el *juicio* de cada uno (de los hábitos) se tiene –añade– según eso que es medida de él (a saber, del hábito). Pero cierta medida de cualquier hábito es eso a lo que el hábito se ordena: lo cual, sin duda, se refiere a nuestro conocimiento de un triple modo".

b.1) "Pues *alguna vez* está *tomado del sentido*, o de la vista o del oído; como cuando vemos la utilidad de la gramática o de la medicina, o la escuchamos de otros, y de esta utilidad sabemos lo que es la gramática o la medicina".

b.2) "Pero *otras veces* es propio del conocimiento *natural interno*; lo cual es máximamente evidente en los hábitos de las virtudes, respecto de las cuales la razón dicta los fines naturales".

b.3) "Pero *otras veces* es (debido al conocimiento) *divino infuso*, como es claro en la fe, la esperanza, y otros hábitos infusos de este estilo.

Y puesto que también el conocimiento natural (b.2) nace en nosotros del esclarecimiento divino (b.3), en uno y otro se consulta la verdad increada (podemos llamarlo c). Por lo que el juicio en el cual se consuma el conocimiento de la naturaleza del hábito, o bien es según eso que tomamos del sentido (b.1), o bien según que deliberamos acerca de la verdad increada (c)".

I) "Pero en el conocimiento por el que conocemos si inhieren hábitos en nosotros (*existencia*) –sigue Tomás de Aquino–, hay que considerar dos cosas: a saber, a.1) el conocimiento *habitual*, y a.2) el *actual*".

a) "*Actualmente* percibimos que tenemos hábitos por los actos de los hábitos que sentimos en nosotros (por los 'efectos')"... (Esto coincide con lo expuesto en las *Sentencias*).

b) "Pero en cuanto al conocimiento *habitual*, se dice que los hábitos de la mente se conocen *por sí mismos*"... (Esto, en cambio, es novedoso. Aquí ya no pesa tanto el prestigio del *objeto*).

"Por el hecho mismo de que los hábitos por su esencia están en la mente, la mente puede pasar a percibir actualmente que el hábito está en ella, en cuanto que por los hábitos que tiene, puede pasar a los actos, en los cuales se perciben actualmente los hábitos... *Pues el hábito de la parte cognoscitiva es principio tanto del mismo acto por el que se percibe el hábito, como también del conocimiento por el cual se percibe*, *ya que la misma cognición actual procede del hábito cognoscitivo*... Y así es patente que el hábito de la parte cognoscitiva, por

el hecho de que existe en la mente por su esencia, es principio próximo de su mismo conocimiento"[11].

En resumen, si pesa en exceso el *objeto* conocido en la teoría del conocimiento, y se mantiene que todo conocimiento debe partir de él, se debe concluir que ni la *aprehensión* ni el *juicio* pueden prescindir de él. Pero si no todo conocimiento es objetivo, y el que tiene por tema a los hábitos no lo es, hay que buscar otro modo de conocimiento para conocerlos. ¿Cómo es ese conocer según el cual se dice que el hábito se conoce por sí mismo? Veamos si las respuestas a las objeciones de este artículo aportan matices considerables.

En la respuesta a la *segunda objeción* se expone: "la mente no conoce nada mejor que lo que está en ella, ya que de esas cosas que están fuera de ella misma no es necesario que tenga en sí algo por lo cual puede llegar a la noticia de eso. Pero en esas cosas que están en ella puede pasar a la cognición actual por esas cosas que tiene en sus manos, aunque se conozcan por alguna otra cosa"[12]. Bien, según este planteamiento ya no es necesario el *objeto* para conocer el hábito, aunque posteriormente se pueda conocer que tenemos hábitos "por los efectos", esto es, por los actos y objetos. En la respuesta a la *tercera objeción* se añade: "el hábito... no es causa de la cognición como *lo que* es conocido, sino como *por lo que* algo es conocido"[13]. Es decir, el hábito *no es objeto* y no se puede conocer a modo de objeto. En la respuesta a la *cuarta objeción*, se esclarece un poco más este punto: "*el hábito no se conoce por alguna especie suya abstraída del sentido*, sino por las especies de esas cosas que se conocen por los hábitos, y el hábito se conoce como principio del conocimiento de ellas"[14]. ¿Serán esas cosas los actos?, ¿acaso se puede tener especies de ellos? Tampoco. Lo que sucede es que Tomás admite que el hábito, como la operación, conoce objetos, es decir, forma especies. En la respuesta a la *sexta objeción* y en la *primera* y la *sexta* que se ofrecen a los *argumentos en contra de las objeciones* se señala que los asuntos internos a la mente se conocen *por su presencia* en ella. Y en la *octava* se lee: "aunque la presencia del hábito en la mente no haga a la mente conocer actualmente el mismo hábito, sin embargo, la hace perfecta en acto por el hábito por el que se ejerce el acto, por lo cual se conoce el hábito"[15]. Otra vez se mantiene que el hábito se conoce por su "efecto", siendo éste el acto.

Las realidades por las que se conocen los hábitos son los *actos*, pero estos no se conocen como tales por *especies* abstraídas de las realidades sensibles. Por eso, hay que decir que el acto no se conoce *per modum formae*, como las formas

---

[11] Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, co. Cfr. también: q10, a10, co.

[12] Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, ad2.

[13] Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, ad3.

[14] Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, ad4.

[15] Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, rc8.

abstraídas de la sensibilidad, puesto que el acto no es una forma. El acto no es objeto, y no se conoce a modo de objeto. Tampoco el hábito es un objeto ni se conoce a modo de tal: "los hábitos están presentes en el intelecto nuestro, *no como objetos* del intelecto… sino que están presentes en el intelecto como aquellos *por los cuales* el entendimiento entiende"[16], es decir, no son *lo* conocido, sino aquello *por lo que* se conoce. No son *objeto* sino *método cognoscitivo*. Por tanto, ¿cómo conocer *métodos* cognoscitivos? Con otro *método* superior que pueda tener a aquellos métodos como *temas*.

4. "El conocimiento de los hábitos es experiencial"

En la *Suma Teológica* parece que el prestigio del objeto es en cierto modo abandonado, pues se mantiene que "aquellas cosas que están en el alma por su esencia, se conocen *por conocimiento experimental*"[17]. Por tanto, si tales cosas del alma son hábitos adquiridos se formarán y se conocerán *experiencialmente*, pero no por experiencia sensible o empírica, sino por *experiencia intelectual*[18]. Ahora bien, ¿en qué consiste esa experiencia? Para Tomás de Aquino en la *Suma* el hábito se puede conocer de dos maneras, a saber, por su misma *presencia* en la mente, que vendría a ser por conocimiento experiencial, y por el *estudio* temático de él, tal como ahora lo abordamos: "el primer conocimiento del hábito se hace por la misma presencia del hábito, ya que por el hecho mismo de que está presente, causa el acto, en el cual se percibe instantáneamente. El segundo conocimiento del hábito se hace por el estudio que investiga"[19]. En cuanto al primer caso, la presencia del hábito es presencia del hábito *a la mente* o a alguna instancia cognoscitiva superior al mismo hábito, pero no es presencia del hábito a sí mismo, pues *la presencia del hábito en la mente no la hace actualmente cognoscente el mismo hábito*[20]. En el segundo, tal conocimiento del hábito es –ya se ha indicado– como el que ejercemos nosotros ahora al estudiar este tema.

Atribuye Tomás de Aquino la tesis de la patencia de los hábitos a la mente a Aristóteles en un pasaje *De veritate*: "el Filósofo habla de los hábitos de la parte

---

16 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q87, a2, ad2.

17 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q112, a5, ad1. En otros pasajes y contextos Tomás de Aquino también alude al conocimiento experiencial.

18 Suele decirse que "la existencia de los hábitos de conocimiento es un hecho de experiencia interna". J. García López, *Elementos de metodología de las ciencias*, p. 22.

19 Tomás de Aquino, *Summa Theologicae*, I, q87, a2, co.

20 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, rc. 8.

intelectiva, los cuales si son perfectos, no pueden permanecer ocultos, por eso que es propio de su perfección su certeza; por lo cual cualquiera que sepa, sabe que él sabe, ya que el saber es causa de conocer la realidad, ya que aquél es causa, y es imposible que sea de otro modo"[21]. Pero ese conocimiento habitual no es a modo de acto u operación. La presencia del hábito en la *mente no es el mismo hábito el que permite conocerla*. El hábito no se genera a sí mismo y no se autoconoce. Si eso es así, sólo resta que sea un acto superior al hábito adquirido el que forme y conozca al hábito: "al ser de los hábitos intelectivos concurren dos cosas: a saber, la especie inteligible, y la luz del *intelecto agente*, que la hace inteligible en acto. Por tanto, si hubiese alguna especie que tuviese luz en sí misma, aquello tendría razón de hábito, en cuanto que pertenece a eso que sea principio del acto. Digo, pues, que cuando se conoce algo por el alma que está en ella misma no por su semejanza, sino por su esencia, la misma esencia de la realidad conocida está en lugar del hábito. Por lo que digo *que la misma esencia del alma, en cuanto que es movida por sí misma, tiene razón de hábito*"[22].

Por tanto, nos encontramos con que existe algún principio que conoce habitualmente y otro que permite conocer ese hábito. Es la distinción clásica entre *entendimiento posible*, ahora con hábitos adquiridos, y *entendimiento agente*. En efecto, "*el entendimiento posible es el sujeto de los hábitos*, ya que es una potencia hacia muchas cosas"[23]. En el entendimiento agente no hay –según Tomás de Aquino– hábitos adquiridos, pues "*el hábito nunca está en la potencia activa, sino sólo en la pasiva, y es de ella lo más perfecto*"[24], "por lo cual *en la potencia que es solamente activa, como en el intelecto agente, no se adquiere hábito alguno por la acción*"[25]. Si el entendimiento agente es capaz de generar los hábitos adquiridos, es porque es superior a ellos. Con todo, el que el intelecto agente carezca de hábitos *adquiridos* no prohíbe que esté falto de *innatos*. Ahora bien, ¿es el mismo intelecto agente el que ilumina los hábitos de la inteligencia o se sirve para ello de alguna instancia innata suya a modo de "*instrumento*"? Esto deberá estudiarse al tratar de los *hábitos innatos*.

De momento baste con este comentario al hallazgo tomista: "la inteligencia es susceptible de hábito; pero, ¿cómo se forman los hábitos, cómo se adquieren? Los hábitos están en la inteligencia como perfecciones suyas. Entonces (al igual que las especies impresas), deben serle proporcionados por el intelecto agente. Sin la iluminación del intelecto agente el conocimiento habitual no se puede explicar. La inteligencia no sólo recibe especies impresas, sino hábitos (aunque

---

21 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a10, ad5.

22 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q5, a1, ad1.

23 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q50, a4, ad1; Cfr. *Quodlibeto*, III, 9, 1, co.

24 Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q1, a. 1, ad4.

25 Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a9, ad10.

de distinta manera, como es claro). Aceptamos que el intelecto agente ilumina los fantasmas. Si también ilumina la operación, ahora lo iluminado en cuanto que comunicado a la inteligencia es un hábito. Según esto, el intelecto agente es aquella unidad que permite el crecimiento intelectual. El paso del acto operación al acto hábito como crecimiento intrínseco de la facultad sólo puede ser debido al intelecto agente (en otro caso, habría que admitir una autoaclaración, una reflexión incompatible con la intencionalidad)"[26].

5. Breve examen de la teoría reflexiva

La teoría de la *reflexión* de un acto u operación inmanente sobre sí no es correcta, sencillamente porque si el acto conociera a la vez el mismo acto y el objeto no podría distinguirlos. Además, confundiría lo *formal* o *intencional* con lo *real*, pues los objetos son formas intencionales mientras que el acto es real[27]. Tomás de Aquino no acepta de modo explícito la teoría reflexiva, pues a pesar de que parece admitirla en algunos textos[28], también mantiene en otros pasajes que una cosa es conocer la verdad y otra es conocer al acto que permite conocer la verdad[29]. La palabra "reflexión" [*reflexio*], y también sus sinónimas de

---

[26] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, pp. 6-7. Y en otra parte añade: "el hábito es posible por la iluminación de la operación por el intelecto agente cuando se trata de hábitos intelectuales, pero esto no es reflexivo… Precisamente porque la operación no se conoce objetivamente, no es objetivable, solamente puede ser tomada en consideración, solamente tenemos noticia de ella, si es iluminada y esa iluminación es un acto intrínseco en la facultad, eso es, un hábito. Los hábitos sin el intelecto agente son imposibles". L. Polo, *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 52-53.

[27] Cfr. sobre la teoría de la *reflexión* mi libro *Conocer y amar*, especialmente el capítulo I, epígrafe 2, apartado c) ¿*Dimensión reflexiva de la verdad*?, y el capítulo III, epígrafe 4, apartado b) *La supuesta reflexividad del juicio*.

[28] "La verdad es conocida por el intelecto en tanto que él reflexione sobre propio acto, y no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su adecuación a la realidad, adecuación que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto". Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a9, co; "con la misma operación pienso el inteligible y pienso que pienso". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum,* d1, q2, a1, ad2; "no se puede entender en alguna potencia la reflexión sobre su acto sino en su acto, en el cual se hace la reflexión". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q1, a1, qc2, co. Cfr. L. Fontana, "Alcune interpretazioni dell testo *De veritate*, q. 1, a. 9", *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, II, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 59-66.

[29] "La referencia de la potencia a algún objeto es previa a la referencia sobre su acto". Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, VIII, 9, 1, co. "Es patente que el mismo inteligir no puede ser el primer

"vuelta" [*reditio*], "círculo" [*circulatio*], "conversión" [*conversio*], etc., referida a la inteligencia es, el *corpus* tomista, una *denominación genérica* que se emplea tanto para decir que el entendimiento se conoce a sí mismo, como para exponer que vuelve sobre la imaginación y los sentidos; que permite al intelecto conocer la voluntad, y aún explicar el conocimiento del singular.

Pero si la teoría reflexiva se tomara en sentido preciso y no en general, y la reflexividad se predicara *de un acto sobre sí mismo*, como postulan algunos interpretes, tanto neotomistas como recientes con reconocida autoridad[30], entendiendo por tal que el acto no sólo conoce el objeto sino que se conoce a sí mismo, tal tesis sería contradictoria con otra que se ocupa de dejar bien clara Tomás de Aquino: "la acción de nuestro intelecto en primer lugar tiende a esas cosas que se aprehenden por los fantasmas, y después vuelve a conocer su acto; y ulteriormente hacia las especies y los hábitos y las potencias y la esencia de la misma mente"[31].

Por lo demás, de la *reflexividad del acto* (en especial del *juicio*[32], aunque no sólo de él), se ha pasado a hablar de la *dimensión reflexiva de la verdad*, que también tiene muchos y notables defensores actuales. Sin embargo, si se acepta que la verdad es la iluminación del objeto a la par que la iluminación del acto *por el mismo acto*, no se ve como armonizar esa tesis con esa otra propia de Tomás de Aquino según la cual "la verdad en el intelecto pertenece *a aquello*

---

objeto del intelecto". *In IV Sententiarum*, d49, q1, a1, qc2, co. Lo primero que se conoce son los objetos, luego los actos, después los hábitos, y más tarde la potencia y la esencia del alma. Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q19, a1, co; *Summa Theologiae*, I, q86, a1, co.

[30] Entre ellos, Boyer, De Finance, Isaac, Llano, Derisi, Millán Puelles, Cardona, Sainte-Marie, Toribio, Segura, Choza, Fabro, García López, etc. Cfr. para la bibliografía de estos autores mi aludido trabajo *Conocer y amar*. Cfr. también: S. A. Ladusans, "A inteligencia reflexiva em S. Tomás de Aquino", *Presença Filosófica* (Sao Paulo), 1974 (1-2-3) pp. 40-53.

[31] Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, co. En otros pasajes similares escribe: "a la reflexión de la potencia sobre su acto *precede* de modo natural el simple *acto* mismo de la potencia tendiendo directamente a su objeto, al igual que veo en primer lugar el color que veo que yo veo". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a2, sc4. Del mismo cariz son los textos siguientes: "(el intelecto) por su objeto vuelve a conocer su acto, por el cual vuelve a la especie, que es el principio del conocer; y por ella procede a la consideración del fantasma, del que la especie de este estilo ha sido abstraída; y así por los fantasmas conoce los singulares". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d50, q1, a3, co; "la mente conociendo su objeto, que es de alguna naturaleza universal, vuelve al conocimiento de su acto, y después a la especie que es principio de su acto, y después al fantasma del cual ha sido abstraída la especie". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a5, co. Cfr. *De anima*, I, lect7, n16.

[32] Cfr. D. Connell, "St. Thomas on reflexion and judgment", *Irish Theological Quarterly*, 1978 (45), pp. 234-247.

que el intelecto dice, no a *la operación por la cual dice aquello*"[33]. En suma, si se acepta la tesis de la reflexividad, el hábito –entendido como memoria o conciencia intelectual de actos de pensar– está de más. Pero entonces es inexplicable por qué el acto no confunde su propio conocimiento con el del objeto[34].

¿En que se distingue el conocimiento de los hábitos por parte de intelecto agente de la iluminación de las especies impresas? En que los hábitos son más susceptibles de ser conocidos, porque no son cognoscibles en potencia como las especies, sino que son conocimiento en acto. El parecido de conocer una especie o un hábito se puede notar, pero la distinción también es considerable, pues para conocer a los hábitos se requiere una luz muy intensa, superior a ellos y que no sea como ellos, es decir, que no sea adquirida sino innata. Hay más afinidad entre el intelecto agente y los hábitos intelectuales que entre él y aquello que se toma de la sensibilidad, porque los dos primeros pertenecen a lo intelectual, mientras que lo segundo forma parte de lo sensible. Precisamente por eso es por lo que el intelecto agente puede elevar más lo intelectual que las especies. Las especies no mejoran como objetos pensados tras haber sido convertidas en formas pensadas, es decir, tras la abstracción. No hay una progresiva formalización de las formas. En cambio, los hábitos son crecientes. Como se ve, esto supone más que una rectificación, una ampliación del descubrimiento aristotélico.

Pero si los actos u operaciones inmanentes se educen de los hábitos, y estos del influjo del intelecto agente sobre la inteligencia, la conclusión obligada es que la actividad entera (actos y hábitos) de "la inteligencia humana es imposible sin el intelecto agente. El intelecto agente es un acto y por ello es superior a la inteligencia. En tanto que la inteligencia no es indiferente, ni está aislada del acto de los inteligibles en acto, es susceptible de hábitos"[35]. Si el entendimiento agente no tiene hábitos adquiridos, eso quiere decir que no recibe en sí nada de los inteligibles, sino que más bien los forma, haciéndoles inteligibles en acto[36]. Por el contrario, el entendimiento posible recibe en sí los inteligibles y los hábitos. Para fraguar en sí los hábitos necesita previamente, por una parte, las especies inteligibles abstraídas de la imaginación por el entendimiento agente, y por otra, la luz del mismo entendimiento agente para activar al posible de modo que éste pueda ejercer actos de conocer que conozcan las especies inteligibles en acto[37].

---

33 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c59, n2.

34 Cfr. F. X. Putallaz, *Le sens de la reflexión chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1991.

35 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 170. En otro pasaje expone que "los hábitos son el perfeccionamiento, el reforzamiento de la facultad en cuanto tal. Referidos al intelecto agente, los hábitos son sus *habilitas*". p.165.

36 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q20, a2, ad5.

37 Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q5, a1, ad1.

En suma, así como el acto no es presente al mismo acto pero presenta el objeto, así el hábito no se conoce a sí mismo aunque nos permite conocer el acto. De ahí que "el acto se conoce antes que el hábito"[38]. Pero de ahí también que aquello por lo que se conocen los hábitos es más alto que los hábitos mismos: "cualquier otra potencia del alma no es más noble que el intelecto agente"[39], y paralelamente, "antes es conocer algo que conocer que conocemos"[40]. El conocer algo es *operativo*, no habitual, y el "algo" es el *objeto*, el abstracto, lo conocido en tanto que conocido. El conocer que conocemos es *habitual*, no operativo. Pero el conocer que conocemos según hábitos adquiridos no es un hábito adquirido. Con los actos conocemos objetos, y por ser estos intencionales, conocemos, o bien realidades, o bien ideas de la mente, según se trate de una vía cognoscitiva u otra. Pero el acto cognoscitivo lo conocemos mediante el hábito. Y todos los hábitos adquiridos los conocemos –como se verá al tratar de la *sindéresis*– por medio de este hábito innato.

¿Y las virtudes?, ¿cómo las conocemos?, ¿acaso las conoce la voluntad si esta potencia nada conoce? Esta hipótesis es insostenible. ¿Tal vez las conoce la misma inteligencia? Es claro que la inteligencia no las puede conocer abstrayendo, porque las virtudes no son sensibles. ¿Se pueden conocer como la inteligencia conoce sus propios actos de pensar, es decir, como realidades presentes en la misma potencia?, ¿acaso la facultad de la voluntad, en la que las virtudes inhieren, no es realmente distinta de la inteligencia? En el *De veritate* hay una respuesta sutil a una objeción en la que mantiene lo siguiente: "nada se conoce por el intelecto por esencia sino lo que está presencialmente en el intelecto. Pero los hábitos de las virtudes no están presencialmente en el intelecto, sino en el afecto. Por tanto, no se conocen por su esencia por el intelecto"[41]. Esa respuesta no es opinión propia de Tomás de Aquino sino seguramente de alguno de sus discípulos encargados de elaborar los argumentos *sed contra*. Aunque el argumento parece concluyente, sin embargo Tomás de Aquino se molesta en dar una respuesta a ese *sed contra*. La respuesta tomista dice así: "entender, propiamente hablando, no es del intelecto, sino *del alma por el intelecto*... Y estas dos partes, a saber, el intelecto y el afecto, no deben ser pensadas en el alma como *situadamente* distintas, como la vista y el oído, que son actos de los órganos; y por esto, aquello que está en el afecto, está también presente al alma del que entiende. Por lo cual por el intelecto no sólo se vuelve a conocer el acto del intelecto, sino también el acto del afecto; como también, por el afecto se vuelve

---

38 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, ad5.

39 Tomás de Aquino, *De veritate*, q20, a2, ad5

40 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, co.

41 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a9, sc3.

a apetecer y a amar no sólo el acto de afecto, sino también el acto del intelecto"[42].

Posteriormente en la *Suma* añadirá: "los afectos del alma no están en el intelecto, ni sólo por *semejanza* como los cuerpos, ni por *presencia* como en el sujeto, como las artes; sino *como lo principiado por el principio*, en el cual se tiene noticia de lo principiado, por eso dice Agustín que los afectos del alma están en la memoria por ciertas nociones"[43]. Se abandona, pues, la *intencionalidad de semejanza*, propia del *objeto* conocido, para conocer lo propio del alma, sea ello de índole cognoscitiva o volitiva, y se pasa a admitir que la *mente* es cognoscitiva de las *potencias* espirituales que le pertenecen. En suma, ¿cómo se conocen las virtudes? Por ningún objeto, por ningún acto y por ningún hábito adquirido, sino –como se verá en al tratar de la *sindéresis*– por medio de este hábito innato.

---

42 Tomás de Aquino, *De veritate,* q10, a9, rc3.

43 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q87, a4, ad3.

CAPÍTULO 4

HÁBITOS ADQUIRIDOS Y LIBERTAD

1. La inteligencia es libre cuando adquiere hábitos

Los hábitos, según decíamos, se dualizan con los actos, pero esa dualización no es exclusiva. Lo peculiar de las dualidades humanas es que en ellas siempre hay un miembro de la dualidad que es inferior y otro que es superior. A su vez, el superior entra en respectividad como miembro inferior con otro miembro superior a él en otra dualidad. Tras notar el engarce entre los hábitos y lo inferior a ellos, los actos u operaciones inmanentes, es oportuno, ahora, poner en juego los hábitos con una realidad humana superior a ellos: la *libertad*. Afirma al respecto Tomás de Aquino que cuando uno "ya tiene el hábito de la ciencia, que es el acto primero, ya puede, *cuando quiera*, proceder al acto segundo, que es la operación"[1], es decir, cuando la inteligencia ha adquirido hábitos, entonces es cuando ésta se abre a la libertad, no antes. Ello indica que la libertad se abre paso en la inteligencia mediante los hábitos adquiridos[2].

En rigor, la tesis que se defiende es que la inteligencia es libre cuando está actualizada, pero no en estado de naturaleza o potencial. Lo mismo cabría decir de la voluntad. Como naturalezas estas facultades están determinadas a lo uno. Pero si se activan son libres. Esta sugerencia tomista es muy relevante, pues si

---

[1] "El hábito es aquello por lo cual el que obra lo hace cuando quiere, como se dice en el III *De anima*". Tomás de Aquino, *De malo*, q16, a11, ad4. Otras referencias sobre lo mismo se encuentran en: Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a12, ad15; *Reportationes Ineditae Leonina*, n 3. 13, vs 8; *Summa Theologiae*, I-II, q58, a1, co; III, q11, a5, ad2. Tomás de Aquino cita en este punto al *Comentador*, es decir, a Averroes, en innumerables ocasiones. Cfr. *In III Sententiarum*, d23, q1, a1, sc. 1; d34, q3, a1, qc3, sc1; *Contra Gentes*, II, c60, n12; *De malo*, q6, co; q16, a8; q16, a11, ad4; *In Ethicam*, III, lect6, n4; VII, lect3, n15; *Summa Theologicae*, I-II, q50, a5, co; I-II, q51, pr7; I-II, q78, a2, co; q107, a1, co; II-II, q137, a4, ad1; III, q11, a5, ad2; *Reportationes Ineditae Leoninae*, n. 3, 13, vs. 8.

[2] A este respecto escribe Choza que "es, pues, la naturaleza humana, con sus características de libertad y temporalidad, lo que obliga a abrir en el sistema categorial aristotélico-tomista un lugar para los hábitos". J. Choza, "Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y Dilthey", *Anuario Filosófico*, 1976 (9), p. 16.

la inteligencia ha adquirido hábitos, entonces se abre a la libertad, y ello indica que el hábito intelectual es una perfección de la inteligencia (y el hábito moral una perfección de la voluntad) no solamente respecto de las operaciones sucesivas, sino respecto de la excelencia de la propia potencia, pues permite que la libertad se abra paso en ella, de tal manera que se pueda ejercer respecto del ejercicio operativo mismo de la facultad. En suma, si las facultades espirituales no tienen hábitos no son libres[3].

Para Tomás de Aquino la noción de una "naturaleza libre" es contradictoria, pues "naturaleza" y "libertad" se contradicen. Para poder ser libre es menester adquirir hábitos, y sólo a partir de los hábitos la facultad tiene tal perfección que se abre a la libertad[4]. Para Polo, "cuando Tomás de Aquino dice que la naturaleza no es libre, ello sugiere que hay que meter los hábitos, porque si hay una tendencia natural ínsita y ya establecida, de tal manera que cada uno actúa de acuerdo con la naturaleza, entonces parece que la libertad desaparece por completo. Tomás de Aquino reconoce que una naturaleza libre es como un hierro de madera. Para que la libertad pueda hacer pie es menester algo más que naturaleza, hace falta el hábito"[5].

Ahora bien, ¿por qué es más libre una inteligencia con hábitos que sin ellos? A nadie se le oculta que es mejor saber que no saber. Ahora cabe preguntar si el que sabe es más o menos libre que el ignorante: ¿es más libre, por ejemplo, respecto de una enfermedad el médico que conoce su remedio, o el falto de toda noción curativa? La respuesta es obvia. Con estas cuestiones se trata de ver el engarce entre la verdad y la libertad. Y la conexión es, fin de cuentas, la siguiente: la verdad es el norte de la libertad. Dicho de otro modo: sólo la verdad libera. O si se quiere, la verdad y la libertad conforman una dualidad en el hombre, siendo la verdad el miembro superior de ella. De modo que carece de sentido explicar la libertad al margen de la verdad. En consecuencia, si los hábitos cognoscitivos son el perfeccionamiento de la inteligencia en orden al conocimiento de la verdad, es manifiesto que los hábitos son la garantía de la mayor adquisición de libertad en esta potencia.

---

[3] Cfr. J. I. Murillo, "Hábito y libertad en Tomás de Aquino", *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, vol. II, Actes du IX Congreso Internationale de Philosphie Médiévale, Ottawa, 1995, pp. 748-759.

[4] La contraposición entre naturaleza y libertad está presente en otros pensadores de la historia de la filosofía, por ejemplo, en Kant. Ahora bien, si sólo mediante los hábitos una facultad espiritual llega a ser libre, y Kant (como muchos otros filósofos modernos) no tiene en cuenta suficientemente los hábitos intelectuales, difícilmente podrá dar razón de la libertad intelectual. Seguramente por eso, tuvo que poner límites a la razón, para dar paso a la libertad de la voluntad autónoma.

[5] L. Polo, *La libertad trascendental*, p. 100.

2. Hábitos y libertad de ejercicio

En el tomismo se ha distinguido tradicionalmente entre *libertad de ejercicio* y *libertad de especificación*[6]. La de *ejercicio* es el dominio de la facultad (inteligencia o voluntad) sobre sus propios actos. La de *especificación* es la indeterminación que presenta la voluntad respecto de los diversos medios a querer que no sean el fin último. En cuanto a lo primero, también la inteligencia, y no sólo la voluntad, tiene libertad de *ejercicio* sobre sus propios actos, como, por lo demás, declara Tomás de Aquino: "el hombre por virtud de la razón que juzga lo que ha de hacerse, puede juzgar de su propio juicio, en cuanto conoce la razón del fin y de los medios, y la relación y orden de estos a aquél, y así no sólo es causa de sus propias acciones, sino también de su propio juicio, y por eso tiene *libre arbitrio*, como si se dijera *libre juicio* acerca de lo que ha de hacer o no"[7]. Si eso es así, no hay que circunscribir la libertad exclusivamente a la voluntad. Y además, como para Tomás ésta potencia depende de, se subordina a, y siempre actúa después de la inteligencia, la libertad debe radicar antes en la inteligencia que en la voluntad.

En efecto, se lee en el *De veritate* que "toda raíz de la libertad está constituida en la *razón*... Toda raíz de la libertad *del modo de conocer depende*"[8]. Respecto de esta tesis el siguiente comentario es muy ajustado: "para un pensador moderno, que ignora los hábitos de la inteligencia, la libertad de la inteligencia es un problema que resuelve de modo forzado. Los hábitos se suelen reducir a las virtudes morales... Pero los hábitos más propiamente tales son los intelectuales, por ser la inteligencia más susceptible de hábitos que la voluntad. Correlativamente, hay que decir que la libertad no es una mera propiedad de la facultad (la libertad no es un hábito), y que hay libertad intelectual. La libertad enlaza directamente con la inteligencia, y no a través de la voluntad. Si esto no

---

[6] Unas exposiciones sencillas de esta distinción se encuentran, por ejemplo, en: A. Combes, "Le probléme de la liberté d'aprés S. Thomas", *Divinitas*, 1974 (18), pp. 106-114; J. Maritain, "L'idee thomiste de le liberté", *Revue Thomiste*, 1939 (45), pp. 440-459; O. Lottin, "Intellectualismus in morale thomistica", *Xenia Thomistica*, 1925 (1), pp. 411-427.

[7] Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1, co.

[8] Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a2, co. Y en otros lugares se añade: "la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero como causa, es la razón". Tomás de Aquino, *Summa Theologicae*, I-II, q17, a1, ad2; "es el intelecto o la razón donde se causa la libertad de arbitrio". Tomás de Aquino, *De malo*, q16, a5 co. Incardona, que relaciona la libertad con el *esse*, concluye que la raíz de la libertad está en la radical libertad del pensar. Cfr. "La libertá nel pensiero di Tommaso de Aquino", *Incontri Culturali*, 1975 (8), pp. 249-286.

se tienen en cuenta, la libertad se reduce a la espontaneidad"[9]. Otro asunto será indagar si la libertad de la voluntad es o no superior a la de la inteligencia. Pero lo que de momento es claro es que la libertad está en ambas potencias, pero en primer lugar, por orden de aparición, en la inteligencia.

La libertad de la que aquí se habla es la de *ejercicio*, que es superior a la de *especificación*, porque los actos son superiores a los objetos, y tener dominio sobre los actos es superior a tenerlo sobre los objetos. La libertad de ejercicio "implica cierto dominio sobre el ejercicio de los actos y, por tanto, sobre la facultad. La libertad no ejerce los actos; sin embargo, poner un acto u otro significa que la libertad llega a la facultad. En suma, si (o mientras) la facultad es mera facultad, está cerrada a la libertad; la libertad incide en ella (se establece el "contacto" entre la libertad y la naturaleza) cuando la facultad tiene hábitos. Esta tesis, que se encuentra en Santo Tomás, aclara bastante un problema importante: en principio, la naturaleza no es lo mismo que la libertad"[10].

El problema que aclara, entre otros[11], es relevante, porque si la naturaleza humana no equivale a libertad personal humana, hay que distinguir radicalmente entre *la libertad como acto y la naturaleza* humana como *potencia*. Lo cual impulsa a vincular la libertad al *actus essendi hominis*, mientras que las facultades superiores humanas previamente a su activación serán *potencias* pasivas respecto de aquél. Si el *acto de ser* humano es libre y la *naturaleza humana* de entrada no lo es, hay que vincular ambos extremos de tal manera que no sean completamente heterogéneos. Ese engarce corre a cargo de los *hábitos*. Los hábitos son la donación sin perdida de la libertad personal humana a la naturaleza humana para que ésta sea cada vez más abierta, es decir, compa-

---

[9] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 23. Y añade: "la libertad está ajustada consigo misma, y no sólo respecto de la naturaleza, sino que la alcanza a través de su hiperformalización habitual. La espontaneidad, por el contrario, es una fuerza unívoca que se dispara por necesidad. Un dispararse unívoco de la libertad es contradictorio... La noción de espontaneidad destroza la noción de hábito. Si el hábito permite que la libertad se una a la naturaleza, la libertad no es espontaneidad, sino un dominio matizado sobre principios... La libertad es un trascendental del ser humano que conecta con la naturaleza del hombre a través de los hábitos. Precisamente por eso, el conocimiento habitual no guarda conmensuración: no es arbitrario, pero tampoco es objetivo. El conocimiento habitual es manifestativo". p. 24.

[10] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 22. De ese parecer es Alvira quien declara que "la voluntad que se inclina al fin lo hace de una manera simple y absoluta, como tendiendo a algo que en sí mismo es bueno. En cambio, la voluntad que se dirige a los medios necesita cierta comparación previa, que realiza la razón". R. Alvira, *Naturaleza y libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985, p. 15.

[11] También permite distinguir entre *actos de ser* distintos, pues el *acto de ser* del mundo natural no es libre sino necesario, mientras que el *acto de ser* humano es libre. Equiparar a ambos es una generalización inapropiada.

tible con la apertura irrestricta de la libertad personal. De otro modo: sin hábitos no se personaliza la naturaleza humana.

Sin el hábito el actuar operativamente sería pura espontaneidad, semejante al instinto, pero el hábito ejerce un control sobre las operaciones. A su vez, esa nueva actualización de la facultad que es el hábito proporciona a ésta mayor perfeccionamiento y capacidad. La capacita para lo que antes no lo estaba. Ello significa que la rinde abierta, capaz de más, o si se quiere, que la abre a la *libertad*, de tal modo que se puede concluir que si la facultad no tiene hábitos, no es libre. Con el hábito adquirido la inteligencia puede actuar de un modo nuevo que antes le estaba vedado. Ese actuar es lo que Tomás de Aquino llama incansablemente "libertad de ejercicio", pues se puede poner en acto la facultad según el hábito si así se desea, a la par que se puede también, si ese es el deseo, no ejercer.

3. ¿Libertad categorial o esencial?

De ordinario se suele hacer depender la libertad en exclusiva de la *voluntad*, entendiéndola como una propiedad de esta potencia, en concreto, de alguno de sus *actos*, entre los cuales se destaca la *elección*. Pero como la elección es un acto de una potencia (voluntad) en orden a otra (inteligencia), al hacer coincidir la libertad con la elección, se reduce la libertad a un plano que –si se sigue la tradicional clasificación de los actos como accidentes de las potencias– podríamos llamar *categorial*, pues pasa a considerarse como un accidente o una cualidad de una sustancia. En efecto, se trataría de la libertad de la voluntad, una *propiedad* de una potencia, algo así como un *accidente* suyo. Ello supone quedar anclado en la socorrida *libertad de elección*, es decir, en reducir la libertad a elegir esto o lo otro. Pero con esa somera interpretación de la libertad humana nunca se podrá dar cuenta, entre otras cosas[12], de por qué se ejerce o no la facultad.

Otro de los actos que se atribuyen tradicionalmente a la voluntad es el *uso activo*. Pero tampoco es merced al *uso* de la voluntad por lo que la inteligencia es libre, porque tal *uso* no interviene en la génesis o formación de los *hábitos intelectuales*. En cualquier caso, es manifiesto que cuando disponemos de

---

[12] Una de ellas, y no pequeña, es de orden escatológico, y se puede formular así: ¿cómo es posible que el hombre se juegue su propio ser, su propio futuro metahistórico, por medio de un accidente de una de sus potencias? En efecto, el que un hombre elija algo malo (que es pecado) depende de tal acto de la voluntad. Pero por tal acto se le condena al hombre, no a su voluntad. ¿Cómo es que lo accidental arrastre tras de sí lo sustancial?

hábitos en la inteligencia somos más libres que cuando carecemos de ellos[13]. En efecto, el que más sabe es capaz de más. Ello indica que si la libertad se manifiesta en las dos facultades de modo distinto, dado que conocer más no se puede reducir a querer más y viceversa, es porque la libertad no pertenece a ninguna de ellas como una propiedad exclusiva suya. Más bien hay que sostener que las trasciende a ambas, y sólo por ello éstas pueden ser activadas por aquélla[14].

Además, si se admite, al menos para la voluntad, que ésta potencia tal como es inicialmente [*voluntas ut natura*] tiene un fin último al que está orientada [*ultimum finem seu beatitudinem*], la voluntad no puede inclinarse al fin de igual modo en su estado de naturaleza que una vez elevada con virtudes. Con ellas crece su fidelidad al fin último, lo quiere más. En efecto, el fin al que se adapta la voluntad tras la adquisición de la virtud, sin dejar de ser el mismo bien último, ya no es querido igual que antes, sino que es para la voluntad más fin, más bien, y ésta se adapta mejor a él. La voluntad crece en orden al fin gracias a la virtud. El mismo crecimiento de la virtud prohíbe tomar estoicamente a la virtud misma como fin en sí, pues la virtud va más allá de sí misma, y de su atenencia uniforme al fin. Si en la medida en que crece en virtud, la voluntad puede tomar como medios lo que antes eran para ella fines, es claro que transformar un fin en un medio es un signo claro de libertad, es decir, de no estar determinado hacia una única dirección [*ad unum*], asunto este último que caracteriza a todos los animales y a la *voluntas ut natura*, es decir, a la voluntad como pura potencia de querer.

La inteligencia no tiene un fin último de entrada. Por eso, la libertad se tiene que manifestar en ella de distinto modo que en la voluntad, elevando su naturaleza y respetando su intencionalidad: "así como en la inteligencia la libertad se abre paso a través de los hábitos, en la voluntad, la libertad es convocada, traída"[15]. Si la libertad personal respetara la intencionalidad de la inteligencia y de la voluntad, pero las naturalezas de estas facultades fuesen incapaces de ser elevadas, obviamente no cabrían en ellas ni el error ni el vicio, pero tampoco cabría, en rigor, ni el hábito ni la virtud. Y tampoco sería posible la elevación sobrenatural de estas potencias por medio de virtudes infusas y los dones, como

---

[13] "Los hábitos intelectuales no se agotan en la operación, por cuanto abren lo intelectual a la libertad. No sólo la voluntad es libre; también lo es la inteligencia, aunque no sin hábitos". L. Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", p. 130.

[14] A esto apela Otaduy cuando afirma que "la libertad, más que ser una condición de la habitualidad, es la fuente radical de toda formación de hábitos. Incluso puede definirse el hábito en términos de libertad, tal como lo hace San Agustín y Averroes y recoge Santo Tomás (*Summa Theologiae*, I-II, q49, a3, sc), Otaduy, *Las virtudes intelectuales en la formación de la inteligencia*, *Tesis doctoral*, Roma, 1973, p. 16.

[15] L. Polo, *La libertad trascendental*, p. 130.

mantiene la doctrina cristiana. En efecto, una voluntad virtuosa puede pecar, pero también se le puede perdonar el pecado y, además, ser elevada. Si la naturaleza estuviese completamente corrompida (tesis luterana) no sólo sería imposible la virtud, sino también la remisión del pecado y la elevación. Pero postular que se debe vivir en el mal sin posibilidad de acceder a la perfección no parece una hipótesis antropológica muy optimista. Sin embargo, "somos capaces de hábitos intelectuales (también voluntarios), y según esos hábitos somos libres manifestativamente, dispositivamente"[16], y esto constituye una visión esperanzada de las potencias espirituales humanas.

En suma, si "la libertad no es una mera propiedad de la facultad"[17], no es ni un acto u operación inmanente ni un hábito de la inteligencia. Tampoco un acto de la voluntad o una virtud suya. Si la libertad enlaza con la inteligencia y con la voluntad de modo directo, la libertad hay que encuadrarla en el núcleo del *ser* humano, pues los hábitos son la elevación de las facultades espirituales humanas, es decir, pertenecen a la *esencia* humana. Los hábitos no forman parte del acto de ser personal, y es claro –al menos en Tomás de Aquino–, que existe una neta distinción entre *naturaleza* y *persona*[18], y también, entre *essentia* y *actus essendi*.

4. Libertad trascendental, esencial y manifestativa

Si la inteligencia puede ser asistida por la libertad, también lo puede ser la voluntad. Y en ambas la impronta que deja la libertad personal se llama *hábitos* y *virtud*, respectivamente. "Sin embargo, como esos hábitos le dan la libertad (a la facultad), (ésta) puede actuar contra los hábitos... En rigor, el que la voluntad (también la inteligencia) pueda atenerse o no a los hábitos, remite a la persona. Radicalmente la libertad es personal. Por tanto, la voluntad investida de libertad es la voluntad de una persona. Al considerar la voluntad nativa, solamente entendemos la voluntad como una potencia humana, pero no como la voluntad de un *quien*. La voluntad es voluntad de un quien en cuanto que es libre. Pero la voluntad es libre sólo porque adquiere hábitos; si no, la libertad, que es radicalmente personal, no la inviste, no llega a ella"[19].

---

16 L. Polo, *La libertad trascendental*, p. 83.

17 Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 23.

18 Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q2.

19 L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Aedos, Madrid, p. 151.

De lo que precede se puede concluir que "la libertad es un trascendental del *ser* humano que conecta con la naturaleza del hombre a través de los hábitos"[20]. Sin duda alguna esta tesis es un implícito en la doctrina tomista puesto que, según Tomás de Aquino, *contemplar* es una manifestación de libertad. La contemplación no es mecánica, instintiva, espontánea, sino que se da de modo libre: "la vida contemplativa consiste en cierta libertad de espíritu. Pues dice Gregorio en *In Ezechielem*, que la vida contemplativa pasa a cierta libertad de la mente"[21]. Polo ha sacado buen partido de la precedente observación tomista. Para él "la libertad personal se extiende a la esencia del hombre a través de los hábitos, de acuerdo con la potencialidad de esa esencia –realmente distinta del co-ser humano–. En tanto que la esencia del hombre depende de la co-existencia, y es asistida por ella, cabe describirla como *disponer*"[22]. Entendida en el plano de la *esencia* humana, no en el del acto de ser personal, "la libertad aparece en los hábitos como libre disposición, como manifestación libre de la intimidad"[23]. La intimidad es el núcleo del ser humano o *acto de ser* personal, una libertad novedosa e irrepetible que caracteriza a cada persona humana. Pues bien, esa libertad íntima se manifiesta en las dos potencias superiores humanas, también con matices distintos y novedosos, con *hábitos* y *virtudes*.

Según Tomás de Aquino, las potencias inferiores nacen de las superiores y tienen a éstas como a su fin. Éstas últimas, a su vez, gobiernan, dirigen, a aquéllas. Por tanto, si la libertad personal transpasa las potencias superiores, también alcanzará a manifestarse de algún modo, aunque más desvaídamente, en las potencias sensibles. "La gran ventaja de las potencias pasivas respecto de las activas es que son susceptibles de hábitos, y justamente así son investidas por la libertad. Las facultades sensibles no son libres, pero tampoco lo son las potencialidades pasivas; los hábitos son la vía por la cual la libertad llega a ellas. La libertad no pertenece primariamente a la naturaleza, sino que es un trascendental personal; y desde la persona se extiende, a través de los hábitos adquiridos, a las potencias pasivas. La libertad llega también a los apetitos sensibles; por eso, la fortaleza y la templanza son hábitos que controlan respectivamente el apetito irascible y el concupiscible"[24].

---

[20] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 24. Cfr. también *Presente y futuro del hombre*, pp. 149-208; *Antropología trascendental*, vol. I, pp. 229-245.

[21] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q182, a1, ad2. Como este punto parece novedoso en su época debido al desarrollo del voluntarismo, Tomás busca apoyarlo en autoridades de la tradición.

[22] L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, p. 118.

[23] L. Polo, *La libertad trascendental*, p. 61.

[24] L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. II, p. 125.

La libertad se comunica en cierto modo a las facultades orgánicas, y debe manifestarse, aunque más lejanamente, en las funciones locomotrices y vegetativas. El mismo cuerpo humano de entrada tampoco es libre, pero está hecho *para* la libertad. Por eso, a la inversa que el cuerpo de los animales, es potencial, desespecializado, para que cada persona humana saque de él el partido que desee de acuerdo con su propio sentido personal. Sin embargo, el acceso de la libertad personal a la corporalidad humana es siempre limitado y no paulatinamente creciente. Además, el cuerpo admite enfermedades, disfunciones e incluso la degeneración y la muerte. Pero este límite no se da en las facultades superiores humanas.

Con lo sentado, es posible distinguir tres sentidos de la libertad humana. El primero es el *trascendental* (convertible con la intimidad). El segundo es la *libertad ética*, aunque se le puede llamar *libertad habitual* o libertad en las facultades espirituales en tanto que han adquirido hábitos y virtudes. El tercero suele denominarse *libre albedrío*[25], a la que se puede llamar *libertad pragmática*, es decir, la que está referida al hacer productivo. Si la radical es trascendental, los otros dos sentidos de la libertad son una continuación suya. Esto equivale a decir que las libertades humanas menores son *manifestaciones* de la superior, de donde nacen. Lo coherente de acuerdo con esta tesis sería indagar cuál es el orden entre las diversas libertades manifestativas humanas, es decir, cuál es superior a cuál y condición de posibilidad de la inferior. Por ejemplo, ¿es superior la libertad ética o la política, la familiar o la social, la laboral o la técnica, la cultural o la económica, etc.? Pero no es éste nuestro actual propósito. Ahora bien, todas esas libertades son posibles porque la intimidad humana es libre. Dicha intimidad es el *acto de ser* personal. Y las diversas libertades manifestativas conforman la *esencia* humana.

Pues bien, la tesis que aquí se defiende es que la libertad *personal abre* el ámbito de la *esencia* humana merced a los *hábitos*. Ése es el significado radical de estos: *apertura esencial humana*. Pero ¿apertura para qué? Seguramente, tanto Tomás de Aquino como Aristóteles responderían que los hábitos son apertura para alcanzar todo lo real, según la tesis de que *el alma es en cierto modo todas las cosas*, máxime con hábitos. Y eso es verdad, pero debe haber más, pues entre "todas las cosas" también se cuentan el *ser* humano y lo superior a él. De modo que los hábitos deben facilitar la apertura de la *esencia* humana a la *intimidad* personal y a lo que a ésta le trasciende. De ese modo la libertad esencial se dualiza, subordina, sirve o entra en contacto con la personal.

---

[25] Urdánoz, tras exponer el modo de tratar este punto los filósofos precedentes a Santo Tomás, explica la postura del de Aquino, y luego añade la historia posterior de los intelectualismos y voluntarismos al respecto. Cfr. T. Urdánoz, "Esencia y proceso psicológico del acto libre, según Santo Tomás", *Estudios Filosóficos*, 1953 (2/3), pp. 291-318.

Ahora bien, que se dualice con la libertad trascendental no quiere decir que el hábito *sea* la libertad, sino precisamente que *depende* de ella. Sin hábitos la libertad permanece en el *acto de ser* personal, es decir, no pasa a la *naturaleza* y *esencia* humanas. A la persona le interesa que su libertad radical se expanda, porque de ese modo puede disponer *según* su naturaleza y esencia (no *de* ellas). De lo contrario, si no pudiese disponer según ellas, cabría decir que carece de sentido que el hombre tenga naturaleza y esencia. Por el contrario, si la naturaleza y esencia humanas ya fueran nativamente libres con una determinada libertad, esto sería contraproducente para la libertad novedosa e irrepetible del acto de ser personal, pues la libertad radical chocaría con la de aquéllas. Es la libertad trascendental la que se debe encauzar y plasmar en la esencia y naturaleza humana, no a la inversa.

Con la libertad esencial no sólo somos libres respecto de la necesidad del universo, sino también, y principalmente, respecto de la necesidad que inhiere en nuestra propia naturaleza. Por eso, en rigor, ser libre es ser libre respecto de la propia tendencia natural, lo cual se puede conseguir cuando la propia tendencia natural es reforzada por la virtud. El *acto de ser* humano no es para su *esencia*, sino ésta para aquél. De modo que el hábito no mira sólo a los actos y objetos, como reitera Tomás de Aquino, sino que debe referirse a la potencia, y disponer de la *esencia* humana en orden a la libertad personal. "El hábito se describe también como disposición estable. Entre las resonancias semánticas de esta definición, destacaré dos: como disposición, el hábito es un acto mantenido y, por tanto, distinto de la actualización operativa de la facultad, la cual puede ser intermitente sin mengua de la estabilidad del hábito. Por otra parte, la disposición como hábito es la disposición de la facultad para la libertad"[26].

También es verdad que la libertad de los hábitos permite la libertad de la *conducta* humana, pues el aprendizaje se parece a los hábitos virtuosos, pero no es una virtud estrictamente y no sobrepasa el nivel de los medios, y permite asimismo la libertad de la *cultura* que el hombre construye, pues "la libertad conecta con la cultura en general a través de virtudes y vicios"[27]. Pero esas libertades son derivadas y menos importantes que la libertad de los hábitos. Y a su vez, ésta, como manifestación que es que la libertad personal, es menos importante que ella.

---

[26] L. Polo, "La coexistencia del hombre", *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Jornadas Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991 (1), p. 44.

[27] L. Polo, *La diferencia entre el hombre y el animal*, II Jornadas de Aula Ciencias y Letras, Madrid, 30-10-1992, p. 10.

5. Seres y esencias libres, seres y esencias necesarios

Si la libertad es un *radical* personal, el *ser* que no sea personal no podrá manifestar la libertad en modo alguno en su *esencia*. Por eso en el *universo* impera la necesidad, porque su *acto de ser* no es libre y, consecuentemente, tampoco su *esencia*. En virtud de ello "podemos hablar de la esencia humana como distinta de la esencia del universo en tanto que el hombre adquiere hábitos, en tanto que su esencia es una perfección adquirida pero que queda en él, adquirida pero intrínseca. Tomás de Aquino dice que si el hombre fuese sólo naturaleza, si lo consideramos como naturaleza, que es principio de operaciones, no se podría decir que es libre, pues una naturaleza no es libre. Incluso habría que decir que como se trata de principios operativos, la operación se desencadena, pero no libremente sino según la causalidad. El gozne, la dimensión según la cual, o a través de la cual, la libertad humana toma contacto con la naturaleza es el hábito: lo que permite la libre disposición es el hábito. Para llegar, para que pueda tener ladera la libertad hacen falta hábitos; los hábitos no se adquieren libremente, sino que la libertad (en la esencia) empieza con los hábitos; la prolongación de la libertad, la extensión, la refluencia, la redundancia, de la libertad en la esencia es inherente a nuestra esencia puesto que, estrictamente hablando, somos esencia, y no sólo naturaleza, por los hábitos"[28].

De la misma manera, Dios no puede ser sólo el *ser necesario*, o el primer principio necesario, como pondera la *metafísica*. Al menos no puede ser necesario como es necesario el universo. Si se centra la atención en Dios y en el ser del universo contemplándolos como seres necesarios, la distinción entre ambos no se capta en términos de libertad, sino sólo en términos de ser idéntico (acto puro) y ser no contradictorio. Por ello la metafísica recurre a advertir que el ser del universo es *contingente*, puesto que no tiene la necesidad de su ser en propiedad, mientras que Dios es *necesario* porque sí la tiene. Pero cabe una distinción mayor entre el ser de Dios y el ser del universo, a saber, la que permite la *antropología* que descubre la libertad radical humana: que Dios *es libre* y el universo no lo es.

La siguiente cuestión se puede formular así: entonces, ¿cuál es la distinción entre el *ser* del hombre y el *ser* divino, si ambos son libres? La respuesta desde un planteamiento clásico sería: la libertad del ser divino carece de esencia, es decir, Dios carece de hábitos y de virtud, sencillamente porque no necesita elevar la esencia divina, pues ésta es idéntica a su ser personal. En cambio, en el hombre hay *dualidad ser-esencia*. Por el contrario, en Dios se da la *identidad*. Si el *ser* humano es libertad, dada la distinción real, la esencia no puede ser libre inicialmente. Pero la esencia no puede ser definitivamente del ámbito de la

---

[28] L. Polo, *La libertad trascendental*, p. 61.

necesidad, sino que debe ser capaz de libertad, puesto que es la esencia de un *ser* humano, de una *libertad*. Esa capacidad se actualiza con lo hábitos. "Cuanto más hábitos se tiene, cuanto más se crece, más libremente se dispone. El disponer es libre, y serlo es la libertad del hombre respecto de aquello de que puede disponer, que es lo disponible"[29]. Es la libertad en su *esencia*, dado que el hombre dispone *según* su esencia *de* toda la realidad.

Sin embargo, la precedente respuesta todavía no es estricta, pues para distinguir entre la libertad del *acto de ser divino* y la del *acto de ser humano* se ha recurrido a la *esencia*. Ahora bien, si el acto de ser humano es superior a la esencia humana, ¿por qué recurrir a ella para explicar lo peculiar de la libertad del acto de ser humano? De otro modo: ¿en qué se distinguen el acto de ser divino y el humano en cuanto *actos de ser* libres? En que el humano es ontológicamente limitado, es decir, en que su libertad radical no puede culminar desde sí, mientras que el divino no requiere de la culminación. Efectivamente, la libertad personal humana sólo culmina si Dios la acepta, porque la libertad personal humana es creciente respecto de él, es decir, está orientada al sentido personal humano, o sea, a su verdad, y ésta sólo Dios la conoce. En cambio, la libertad divina no requiere culminación porque no es libertad de fin, sino originaria, o también, eterna.

En suma, hay que poner la libertad humana en el orden del *esse hominis*. No hacerlo sería entender la libertad de modo *predicamental*, y consecuentemente, entender también así la *responsabilidad*. Sin embargo, la responsabilidad no es algo de alguien, sino el *acto de ser* personal de quien responde; cada quién *es* una respuesta distinta. "La facultad admite la intervención de la libertad, pero sólo en la medida en que es perfeccionada por los hábitos. Hablamos libremente; por consiguiente, saber hablar es un hábito. La libertad es del orden del *esse hominis* (al igual que el intelecto agente)"[30]. Si la *libertad* fuera sólo predicamental, el hombre sólo podría dar cuenta de sus *actos*, pero no de sus potencias, de su esencia, y de su intimidad, es decir, de su *acto de ser*, esto es, de su propio destinarse como persona[31].

---

[29] L. Polo, Conferencia dictada el 25-XI-1994 en el salón de grados María Zambrano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Cfr. la web del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo (www.leonardopolo.net), *La esencia del hombre*, p. 20.

[30] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 23.

[31] A la par, no poner el *intelecto agente* en el orden del *esse hominis* conllevaría decir de él que es una *potencia* o *facultad*, pero una potencia que de entrada es acto es una contradicción. O habría que ponerlo fuera del hombre, como postularon los *averroístas*, lo cual conlleva una despersonalización del ser humano, asunto que vieron muy claro algunos pensadores cristianos del siglo XIII como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, y contra lo que lucharon denodadamente.

Los hábitos apuntan a la *libertad* personal, pues el hábito es el encauzamiento de la *libertad personal* humana –la *libertad del acto de ser* que uno *es*– hacia las potencias humanas, o sea, hacia lo *esencia* humana. Cada persona es una libertad distinta, y la manifiesta en aquello *según* lo cual dispone. Somos libres inicialmente, pero esa libertad *nativa* sólo llega a las potencias espirituales si adquirimos *hábitos* en ellas. Solamente podemos usar las potencias sacándolas de su indeterminación, es decir, sacando de ellas cada vez más partido, y manifestar así a través de ellas en cierta medida quienes somos, por medio de los hábitos. La libertad activa que *somos* desde el inicio, sólo se manifiesta en la *esencia* humana si median los *hábitos*; esto es, si una persona no adquiere *hábitos* o *virtudes*, su naturaleza actuará del modo según el cual está hecha naturalmente, pero no podrá actuar *según* la *persona* que se es. La naturaleza humana está diseñada para crecer, pero si no crece, cualquier acto que ella eduzca será un acto puramente *natural*, necesario. En cambio, si se hace crecer esa naturaleza, la libertad personal se canaliza a través del pensar y del querer, y teniendo en cuenta estas potencias se plasma, por supuesto, en lo cultural, pragmático, etc. En suma, los hábitos ayudan en orden a la manifestación personal.

Las diversas *culturas* responden a diversas manifestaciones *prácticas* de la libertad humana (se trata del mundo de la *exis categorial*, del hábito como tener a la mano). Pero también hay manifestaciones superiores de la libertad. Está la libertad de los *hábitos* y de las *virtudes*. La *naturaleza* humana de entrada no es libre. Está hecha para la libertad, pero inicialmente no es libre, sino que deviene libre cuando la persona humana la asume y saca partido de ella. La libertad en la *naturaleza* humana se adquiere. No se conquista, en cambio, en la *persona* humana, que *es libertad*. Es evidente que hay una libertad de orden *pragmático*, pues se puede elegir un trabajo o otro, y lo mismo sucede con el deporte, arte, afición, etc. Hay libertades superiores a las que se plasman materialmente en la cultura: las de la *inteligencia* y de la *voluntad*. Éstas son superiores porque son condición de posibilidad de las libertades pragmáticas. Sólo si uno sabe y quiere, puede hacer. Por lo demás, la libertad en esas potencias espirituales admite grados y –como se ha indicado– un progreso irrestricto: si uno conoce más, es más libre que otro que conoce menos, y si uno quiere más y mejor, según la virtud de la amistad, es más libre que el que no sabe querer.

6. Racionalismos y voluntarismos

La libertad no es *espontaneidad*. La espontaneidad es el funcionamiento de la voluntad en régimen de independencia respecto del conocer; cabría decir, de ceguera, atolondramiento. La libertad tiene que ver con la *inteligencia*, pero no

como espontaneidad, sino como luz. En la filosofía moderna encontramos autores que, debido a un *racionalismo* craso, niegan de plano la libertad humana: Spinoza, Hegel, etc. Otros –tal es el caso de Schopenhauer o Nietzsche–, interpretan la libertad desde el punto de vista exclusivo de la *voluntad*. En nuestros días la vinculación de la libertad a la voluntad es más defendida que aquélla que relaciona la libertad con la inteligencia. Los autores medievales y sus comentadores posteriores pensaron, en cambio, que la libertad tiene que ver con las dos potencias. Decían que está en la *razón* como en su raíz, y en la *voluntad* como en su sujeto[32].

De los pensadores contemporáneos que han recuperado el legado medieval, unos inclinan más la balanza a favor de la *voluntad*[33]; otros, sin descuidar aquélla, hacen hincapié en la *inteligencia*[34]. Y aún otros optan por el equilibrio o "igualdad" entre ambas[35]. Parece un tema de perpetuo debate. Con todo, tal vez sea recomendable no obcecarse por hacer girar la libertad en exceso en torno a la inteligencia o a la voluntad, incluso en el caso que se admita que la libertad radique armónicamente en ambas potencias. La razón de ello es que la *libertad es radical*, esto es, ínsita al *acto de ser* personal humano, y, por ende, es supe-

---

[32] Ésta es la posición de Tomás de Aquino expuesta, por ejemplo, en *In II Sententiarum*, d25, q1, a5; *De veritate*, q24, a2, co; *De virtutibus*, q1, a4 co; *Summa Theologiae*, I-II, q17, a1, ad2. Sobre la libertad según Santo Tomás se puede consultar, por ejemplo, O. Lottin, "Le libre arbitre chez Saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1929 (34), pp. 400-430.

[33] Cfr. Fabro, que defendió un dominio objetivo formal del intelecto, y un dominio subjetivo existencial de la voluntad, inclinó la balanza de la libertad hacia la voluntad, a la que le otorga incluso el papel existencial de elegir el fin. Cfr. "Orizontalità e verticalità della libertà", *Angelicum*, 1971 (48), pp. 302-354; "La dialettica d'intelligenza e volontá nella costituzione dell'atto libero", *Doctor Communis*, 1977 (30), pp. 163-191; "Santo Tomás, maestro de libertad", *Incontri Culturali*, 1975 (8), pp. 34-48; "La libertad en Hegel y en Santo Tomás", *Estudios de Metafísica*, 1971-72 (2), pp. 7-25. También Giannatiempo mantiene la superioridad de la voluntad. Se basa en que –según ella– Santo Tomás tuvo dos épocas, una juvenil, en la que fue intelectualista, y otra adulta, en la que otorgó primacía a la voluntad. Cfr. "Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso", *Divus Thomas* (Piacenza), 1971 (4), pp. 131-154.

[34] Cfr. Garrigou-Lagrange, por ejemplo, piensa que el entendimiento es la raíz de la libertad. cfr. "Intellectualisme et liberte en St. Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1907 (1), pp. 649-673; (2) pp. 5-32. Para Rousselot "l'intelligence, pour S. Thomas, est essenciallement le sens du réel, mais elle n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin". *L' intellectualisme de Saint Thomas*, Alcan, París, 1908, Introduction, V.

[35] "A mi juicio, no se gana demasiado con establecer o continuar la clásica disputa intelecto-voluntad. Es verdad que bajo ciertos respectos se puede considerar superior el uno a la otra (cfr. *De veritate*, q22, a11), pero también es cierto que los que se necesitan mutuamente están en un plano de igualdad. No es superior la voluntad al intelecto o viceversa, sino que la contemplación incluye intelecto y voluntad". R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 68.

rior a la libertad que se manifiesta en ambas facultades. Precisamente por ser superior es por lo que es susceptible de manifestarse en ellas. Cuanto más *hábitos* intelectuales y cuanto más *virtud,* más libre se dispone *según* la índole de esas facultades. En cambio, la *libertad propia del acto de ser personal* no es algo *de* la persona sino que *es* la *persona*.

La libertad que se da en la inteligencia y en la voluntad no son la misma, sino *distintas*. Hay que mantener, por tanto, que tenemos una manifestación de la libertad en la inteligencia, y que tenemos otra distinta en la voluntad. No son la misma, aunque son *complementarias*. La libertad tiene que ver con la *razón*, pero ésta no es la misma libertad que la que se manifiesta en la *voluntad*. Es usual en la manualística, o en los artículos que desarrollan este tema, hacer girar la libertad sólo en torno a la razón o en torno a la voluntad o, como máximo, en torno a su mutua relación.

Si decae la inspiración y se investiga la *libertad* exclusivamente en el ámbito de la *voluntad*, no es difícil que –como hemos visto– el acto de *elegir* se convierta en el centro de la atención[36]. Pero es obvio también que saber más conlleva ser más libre, aunque no se decida en absoluto sobre lo sabido. Con ejemplos prácticos: el que sabe calcular la resistencia de los materiales y construye un sólido puente es libre respecto del río, pues lo puede cruzar cuando desee; el que sabe idiomas es libre respecto del territorio, etc. En esos casos no se trata sólo de *elegir* ser libre, sino también de *saber* serlo.

7. Rectificación de los precedentes planteamientos

Si tenemos libertad manifestada en la *razón*, en todos sus usos, siendo así que inicialmente esta facultad no es libre, porque es *tabula rasa*, y tenemos también libertad en la *voluntad*, pero distinta, es decir, dado que esas dos potencias pueden crecer en libertad de modo distinto, la conclusión obligada estriba en sostener que la libertad no es propiedad exclusiva de ninguna de las dos potencias. Sólo en virtud de una realidad superior que puede rendir libre las dos facultades aparece la libertad en éstas. En consecuencia, es necesario mantener que la libertad es *previa*, y *condición de posibilidad* de su manifestación, que es distinta en las potencias espirituales humanas. Pero ¿qué es superior a tales

---

[36] En ese polo giran, por ejemplo, los siguientes escritos: M. Browne, "De intellectu et voluntate in electione", *Acta Pontificia Academia Romana S. Tomasso de Aquino*, 1935, pp. 32-45; J. García López, "Entendimiento y voluntad en el acto de elección", *Anuario Filosófico*, 1977 (10/2), pp. 93-114; P. Lee, "The relation between intellect and will in free choice according to Aquinas and Scotus", *The Thomist*, 1985 (49), pp. 321-342.

potencias? Obviamente el *acto de ser* personal. La libertad es, pues, del orden del *actus essendi hominis*. O también, cada quién es *libertad*, una libertad *distinta*.

La libertad en la inteligencia se manifiesta mediante los *hábitos* adquiridos, y en la voluntad, mediante *virtudes alcanzadas*. La clave de la vida siempre es el *crecimiento*. Crecer conlleva ser *más libre*. La razón que crece según hábitos es más libre, y la voluntad que crece según virtudes es más libre. La persona es la responsable de tener *hábitos* en la razón y *virtudes* en la voluntad. Si la libertad que cada persona es, no ya sus potencias, fuera susceptible también de crecimiento, también sería más libre, en consecuencia, más persona. ¿Es ello posible? ¿Se puede ser *más persona*? Sí, la libertad personal es nativamente creciente respecto de su fin o norte, si la persona humana no le corta las alas. Además, esa libertad personal puede ser elevada sobrenaturalmente. Esta elevación ya no depende de un hábito adquirido, sino de un *hábito infuso* al que la tradición cristiana denomina *hábito entitativo*.

La *voluntad* está nativamente abierta o indeterminada a querer esto o lo otro. La libertad tal como se muestra en la facultad volitiva es la capacidad de *elegir* esto o lo otro, o también, de no elegir: la abstención también se elige. Pero cuando uno se decide por algo, cuenta ya con *virtudes*. *Decidir*, *elegir*, es un *acto*, pero los hábitos y las virtudes son previos a los actos y condición de posibilidad de ellos. Las virtudes rinden libre la facultad y permiten su progresiva apertura. Los vicios, por el contrario, no permiten que la libertad redunde en la voluntad; son el impedimento de que la libertad humana se manifieste en la potencia de querer, y eso también es responsable, personal. Si se clausura culpablemente el crecimiento virtuoso en la voluntad, se imposibilita uno a manifestar la libertad que se es en la voluntad. No es que uno sea esa libertad volitiva, porque ninguna persona humana es lo que manifiesta; pero con vicios lo que pasa es que no se es capaz de manifestar la libertad en ese ámbito.

No puede girar la libertad exclusivamente en torno a la *voluntad*, porque la libertad personal se manifiesta primero en los *hábitos* de la inteligencia. Por ello, estos son primero que las *virtudes* de la voluntad, y algunos de ellos son la condición de posibilidad de que las virtudes morales se den. El adagio "nada se quiere si antes no se conoce" referido a los *actos* de una y otra potencia es extensible al plano de los *hábitos* y al de las *virtudes*.

Una *persona* es una *libertad personal irrestricta*. La libertad capaz de manifestarse en las potencias espirituales humanas, dado que cuentan con el apoyo permanente de la persona, *es susceptible de un crecimiento irrestricto*. Por más que incremente lo libre en esas potencias indefinidamente, se quedan cortas. Libertad irrestricta en ellas indica que su clave es el *crecimiento*, pues por mucho rendimiento que se saque a la razón y a la voluntad, siempre pueden crecer.

En definitiva, su crecimiento en conocer y en querer apunta, respectivamente, a conocer la Verdad irrestricta y a querer el Bien irrestricto.

En consecuencia, no parece suficiente la posición del *racionalismo* en torno a la libertad, porque la libertad o la perfección que la persona es, ni la puede encontrar formada en la razón, ni la puede manifestar enteramente en esa potencia, ya que lo que se manifiesta en ésta es siempre inferior a la libertad que se es. Tampoco parece adecuada la interpretación que de la libertad ofrece el *voluntarismo*, porque la libertad que uno es, ni se puede ver enteramente en la voluntad, ni se puede emplear enteramente con las decisiones y quereres de esta potencia.

La *libertad* es uno de los temas centrales abordados en la filosofía moderna y cuyo interés llega hasta nuestros días. El intento de descifrar su núcleo, no obstante, no ha dado resultados positivos en muchas corrientes de filosofía. En otras se la ha llegado a considerar incluso como un absurdo, una realidad carente de sentido. ¿Para qué la libertad?, se pregunta, por ejemplo, en el *existencialismo*. Estamos condenados a ser libres. ¿Para qué disponer de una riqueza tan grande, si al final del camino nos resolvemos en nada, polvo tras la muerte? Como es sabido Sartre es de este parecer. Según él nosotros somos inicialmente *existencia*, *libertad*, pero después vamos adquiriendo determinaciones *esenciales*. Durante la vida la libertad parece una carga, porque tenemos que pechar con nuestras propias decisiones que nos van determinando, esencializando, y luego, con la muerte, perdemos una y las otras. La libertad paradójicamente parece más un peso, una carga, una condena que una liberación. Estamos de por vida "condenados a ser libres", y después: nada. ¿Para qué, pues, tanta libertad si luego se sucumbe en la nada para siempre?

¿Existe una salida a ese angustioso callejón? Una libertad humana irrestricta tan sólo puede tener sentido completo en su entera aceptación por parte de otra libertad irrestricta capaz de colmar los anhelos de la primera. En caso contrario no queda más remedio que admitir que el hombre es *absurdo*. Una libertad que no se sacia de por vida solamente puede tener una explicación: su fin, su sentido, su plenitud, es *Dios*. Una persona sólo se relaciona personalmente con *personas*. Por eso, el atractivo más grande que tiene una persona en esta vida es una persona distinta. Sin embargo, una persona, que es apertura irrestricta, sólo se puede relacionar *enteramente*, como persona, con una *persona distinta* que tenga en su mano el sentido completo de aquélla y la pueda aceptar irrestrictamente. Pero ninguna persona humana es capaz de esta tarea. Sólo Dios. Aunque esto todavía no desvela quién es cada quién, declara que la respuesta al sentido del *ser* libre que cada hombre es sólo se encuentra en el ser personal y libre divino.

8. Los hábitos no son fin. El "para" de los hábitos

El *hábito* y la *virtud* no perfeccionan a la *persona* como *persona*, sino que perfeccionan algo que es *de* la persona: la *esencia* humana. Pero la perfeccionan no como "fin en sí", sino "para" el *acto de ser personal*. Por eso, la *teoría del conocimiento* (que da cuenta de los hábitos) y la *ética* (cuyo centro son las virtudes) son para la *antropología trascendental*, no a la inversa. El *obrar* es para el *ser*, no al revés. Como se ve, lo radical personal puede perfeccionar lo inferior, pues esa intimidad no *se* autoperfecciona. Por eso, la *autorrealización personal*, de la que tanto se habla, no puede ser en modo alguno "auto" sino "hetero" realización. Cabe realización de las potencias por parte de cada quién, y hay realización de la intimidad personal por parte de Dios.

Pensar que una persona humana está en sus manos es un grave error. El yerro aquí es *antropológico*. Se puede explicar como el intento de formar en la *esencia* humana una réplica del *acto de ser personal* que nuclearmente se es. Es algo así como formarse un *yo* a su gusto. Como de ese *yo* dependen tanto la razón como la voluntad, se intenta plasmar en ellas la impronta, no del *ser* que se es, sino de ese *yo* que se quiere ser y no se es. La búsqueda última que uno tiene en la vida es *saber quién es*. Si esa búsqueda personal no se encauza a Dios, aparece un intento de *autofundamentación*, de decirse uno a sí mismo que su *yo* no depende de nadie. Pero ese *yo* que ha plasmado la persona en su esencia no es la persona, no es ningún *quién*, sino la idea que uno tiene de sí. Ahora bien, ninguna idea es una persona. La persona es *apertura personal*, *coexistencia personal*. La idea de yo, en cambio, ni lo es ni lo puede ser. Por eso, el obcecarse en el *yo* es caer en el *solipsismo*. Ése es el núcleo de la *soledad*. Soledad significa persona aislada. La persona que tras centrar la atención en su *yo* se queda en él, es incapaz de diálogo, porque el yo no responde, dado que no es persona.

El intento de ceder al encanto de buscar en la *esencia* humana la réplica del *acto de ser personal* que se es, caracteriza a ciertos pensadores de la modernidad. Es sus textos parece darse un olvido del *ser íntimo* humano, y como lo más elevado que consideran del hombre es la *razón* (los racionalistas e idealistas), o la *voluntad* (lo voluntaristas), intentan buscar en esas potencias la respuesta última a la pregunta sobre quién se es. Pero ésta es una pregunta desenfocada y, por ello, abocada al fracaso, ya que la razón no puede pensar a la persona vitalmente, pues no es persona, sino *de* ella e inferior a ella, y asimismo, la voluntad tampoco puede querer personalmente, porque no es persona; además, la voluntad quiere cosas extrínsecas (es *intención de alteridad*), pero no esa realidad personal de la que ella nace y depende.

Hegel, por ejemplo, buscaba sacar determinaciones pensadas hasta conseguir el objeto final completo, que sería como un perfecto espejo del sujeto. En la

voluntad de poder de Nietzsche, por aludir a otro ejemplo prototípico, la voluntad es voluntad de ser más, de ser voluntad enteramente. Se ve claro tanto en el *racionalismo e idealismo* como en el *voluntarismo* modernos el intento de reconocerse personalmente en la *esencia* humana; un intento que es de *autofundamentación* desde sí, de autoconstitución *independiente*; de dotarse uno a sí mismo de sentido completo. Pero no hay tal, porque el *núcleo personal* no *es* aquello según lo cual uno *dispone*. El intento de reconocer a la persona en aquello que está a su disposición es un intento fallido porque no se puede lograr. Las disposiciones de la persona no son persona ninguna. La *esencia* no puede ser el *acto de ser*. La distinción real se mantiene siempre en lo creado. Con palabras más actuales: "El yo pensado no piensa"[37]. El yo querido, cabría añadir, tampoco quiere. La persona no se puede conocer como un yo pensado, porque si se formula así, la persona se pierde de vista, ya que así expresada, ya no piensa y ya no quiere, es decir, ya no es persona. A la persona no se la puede poner en la razón, porque como pensada ya no es persona, sino lo pensado por la razón. Tampoco en la voluntad, porque el querer voluntario depende de la persona, no al revés.

¿Cómo conocer, entonces, a la persona humana que se es, si no es posible –como advirtió Heidegger– por medio de la razón?, ¿si ésa es, además, la pretensión última de cada hombre? Contestaremos a esta cuestión al final de este estudio, al investigar el *tema* del *hábito de sabiduría*. De momento, se puede sugerir que para afrontar la precedente cuestión se requiere la *humildad* intelectual, porque uno no está enteramente en sus propias manos. Uno no puede autoiluminar la persona que es. La persona es transparente, no se autoilumina. La intimidad humana es translúcida y algo de ella podemos alcanzar, pero si Dios no nos da a conocer la intimidad humana por completo, uno no puede conocerse enteramente. Uno sólo puede conocer su razón, su voluntad, su trabajo, sus actos, pero no enteramente su *acto de ser*. ¿Y para quien acepte la actitud vital de ponerse al margen de Dios?

Suele describirse el *ateísmo* como la negación de Dios. Sin embargo, conviene añadir a esa descripción que el *ateo* es el que *se* ignora o prescinde de su *acto de ser* personal, y ello porque quiere. Esa actitud no sólo ha prescindido de Dios, sino también de saber quién se es como persona, porque ninguna persona creada se puede autodesvelar enteramente. Tendrá seguramente en su haber *cierto* sentido acerca de su vida, de sus actividades, de sus relaciones sociales, trabajo, etc., pero está perdiendo voluntariamente el sentido de su *ser*. Y como no quiere que Dios se lo conceda, no puede saber quién *es*. Sabrá en cierto modo lo que *hace*, pero no quién *es*. Con todo, al desconocer su *ser*, también

---

[37] L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, [2]1999, p. 183.

sus actos, su profesión, etc., su vida en última instancia, adolecen de sentido radical, *personal*. Por lo demás, nadie es feliz en esa situación.

El *núcleo personal* no sólo es *conocimiento*, sino también *amor*, y asimismo *libertad*. Y, además, esos rasgos conforman una única realidad, un *co-acto*. El conocimiento es amoroso y libre. El amor es cognoscitivo y libre. La libertad es con luz y calor personales. La intimidad personal es el nivel apropiado para buscar la *imagen y semejanza* divina en el hombre. Si uno quiere saber quien es, puede preguntárselo a Dios. ¿Y si no quiere? Como el sentido de su persona no está en sus manos, acabará aceptando vivir una vida más o menos carente de sentido radical.

Una persona –decíamos– por el hecho de adquirir más *hábitos* y más *virtud* no es más persona; no crece como *acto de ser personal*. Crece en *humanidad*, porque aquello a lo que perfeccionan los hábitos y las virtudes es lo propio de la *esencia* humana: la inteligencia y la voluntad. Pero crecer como hombre no equivale a crecer como tal persona. La esencia humana es *común* a los hombres, pero el acto de ser personal es *nuevo* e irrepetible. No hay dos personas iguales. Crecer en hábitos y en virtud es crecer en *humanidad*. Ese crecimiento depende de la persona, pero crecer como *persona* no depende de ella. Sin embargo, ninguna persona está clausurada, es decir, se puede crecer como persona creada siempre. Por eso se puede referir con verdad del hombre que es más apropiado decir de él que *será* a decir que *es*. Desde luego que es, pero mientras vivimos, no hemos acabado de ser lo que seremos, porque nuestro ser no es cerrado. La libertad *nativa*, la que uno es nativamente, no se ha *destinado* aún completamente. De tal manera que hasta el último momento cabe que uno se destine bien, mal, más o menos, mejor, o peor. A su vez, en la vida ulterior el ser personal humano tampoco está clausurado, sino abierto al crecimiento personal que pueda otorgarle el ser divino.

La libertad forma parte de nuestro *núcleo personal*. Nuestra intimidad es susceptible de crecimiento. Por eso no podemos durante esta vida decir que uno es tal o cuál, pues el sentido pleno de cada quién sólo se da al final de la vida. La vida es *camino*. El sendero es cuesta arriba o, si se quiere, según *crecimiento*. También por eso ésta es la *búsqueda* última, y todos los anhelos de la vida humana reclaman el *futuro*. El hombre es un *ser de proyectos*, de futuro. Lo que anima al ser humano es el futuro, histórico para las cosas pragmáticas, y transhistórico para el núcleo personal. Por eso, la *esperanza* describe bien al hombre.

La filosofía moderna suele denunciar la ausencia de tratamiento de la *libertad* en el pensamiento anterior, acusación que en buena medida está justificada. Pero no siempre este tema central es resuelto en la modernidad adecuadamente, pues ¿cómo hacer girar la libertad exclusivamente en torno de la *voluntad*? No se le puede quitar a la *inteligencia* su vinculación con la libertad, porque –como

nos dice Tomás de Aquino– la libertad que abre la voluntad tiene su raíz en la inteligencia. Tras la acusación de la filosofía moderna a la griega y medieval, innumerables estudios han intentado recuperar la importancia de esta perfección humana recalando en la doctrina de Tomás de Aquino[38], buscando su raíz en la razón o su apogeo en la voluntad.

No obstante, ¿seguro que el centro y raíz de la libertad es la *razón*? ¿Seguro que su última palabra está en la voluntad? Seguramente no, pues ni nace en la razón, ni se consuma en la voluntad. Más bien existe nativamente antes de su actualización de estas potencias. Entonces, ¿no será que la libertad es *superior*, que se puede manifestar por la razón y por la voluntad? Si no fuera superior, su manifestación en las potencias las dejaría indiferentes, es decir, no las mejoraría como tales, pero los *hábitos* y la *virtud* son el *perfeccionamiento por la libertad personal y en orden a la libertad de esas potencias espirituales*. Sólo el acto activa la potencia. Sólo la *libertad como acto* activa la libertad en las potencias. Disponemos de libertad en la *essentia hominis* porque la somos en el *actus essendi*. La somos, porque como criaturas libres somos en la intimidad imagen del Dios personal libre.

---

[38] No ya una revisión pormenorizada, sino tan sólo una sucinta alusión a los principales estudios recientes sobre la libertad según Tomás de Aquino sería del todo desproporcionda para nuestro actual propósito, pues deberíamos traer a colación algunos trabajos como los de Anderson, Annat, Auer, Bailleux, Barzin, Beltrán, Bertrand de Margerie, Bodoyra, Bogliolo, Bourke, Boyer, Brantschen, Browne, Camillero, Caminos, Cardona, Carranza, Cattaui, Combes, Composta, Cristaldi, Dalbiez, D'Amore, Darley, Daudin, Decloux, De Estrada, Degl'Innocenti, Derisi, Donadío Maggi, Dondeyne, Fabro, Farges, A. Fernández, Folguera, L. García Alonso, A. García Marqués, Gardet, Garrigou-Lagrange, Geiger, Gigante, Ghisalberti, Golfin, Grivet, Guérard des Laurieres, Hare, Hayek, Iammarrone, Ihejiofor, Incardona, Inciarte, Jakubisiak, Klubertanz, Lacombe, Laforque, Lebacqz, Lechartier, P. Lee, Lira Pérez, Lobato, Lottin, Lopez-Ibor, Luc-Nancy, Luzón Peña, Manno, Maneau-Bonamy, Martínez Peroni, Mazzatini, Miano, Miceli, Millán-Puelles, Mindan, Miro Quesada, Mondin, Montanari, Moreau, J. Muñoz, Noël, Nuttin, Ortúzar, Parente, Pedrosa, Pegis, Pesch, Petruzzelli, Pfaffenwimmer, M. Piñón, Platzeck, Quijada Alcazar, Rock, Roig Gironella, L. Rosales, Schurr, Serafín, Sertillanges, Sferrazza, J. Simón, Y. Simon, Siwek, G. Smith, U. Spirito, B. Tello, J. Terán, Torres Riera, Uscatesku, Valarezo, P. Valori, F. Viola, D. Welp, Ch. Wenin, Werweyen, Wingell, Woroniecki, Wortner, M. Yela, Zanotti, Zimmermann, y muchos otros. Como se puede apreciar, la libertad según el de Aquino, es uno de los temas más estudiados recientemente. Con todo, en esos trabajos no se defiende la *trascendentalidad* de la libertad, es decir, no se la suele entender como rasgo del *acto de ser personal*, tal como aquí se ha propuesto.

CAPÍTULO 5

NATURALEZA DE LOS HÁBITOS INNATOS

1. Dificultades preliminares

En los capítulos precedentes se ha descrito la naturaleza de los hábitos *adquiridos* de la inteligencia. Al abordar su estudio se decía que es más fácil reparar en los *objetos* conocidos que en los *actos*, y en estos que en los *hábitos adquiridos*. Ahora cabe añadir que se encuentra mayor dificultad cuando se tiene que hacer una descripción de un *hábito innato*, pues encontramos demasiados escollos en el *corpus* tomista para establecer su correcta caracterización. Por lo demás, si al margen de la tradición tomista, el tema de los hábitos adquiridos está prácticamente perdido, el de los innatos no está apenas encontrado. Por lo demás, también dentro del tomismo los hábitos adquiridos están más tratados y perfilados que los innatos.

Al enfrentar el tema de los hábitos innatos nos encontramos, por una parte, con el problema de su "sujeto", pues Tomás de Aquino radica algunas veces estos hábitos en la inteligencia. Ahora bien –como se ha dicho– *hábito* denota *perfección*, mientras que la *potencia* de la inteligencia (entendimiento posible) es al inicio *tabula rasa*. En consecuencia, ¿cómo puede estar ínsita nativamente una perfección en una potencia? Por otra parte, nos enfrentamos al problema del *sentido del innatismo* de estos hábitos. En efecto, si un hábito es cognoscitivo, en el caso de un hábito innato éste debería serlo *siempre*, pero es claro que el hombre no conoce desde el inicio de su existencia. Entonces, ¿en qué sentido se le llama *innato*? Este problema viene agravado por el hecho de que en el hombre todo es "nato", ya que él es criatura, más aún, hijo. Por tanto, si los llamados hábitos innatos también nacen, se abren una serie de interrogantes: ¿en qué sentido nacen?, ¿cuándo nacen?, ¿por qué nacen?, ¿quién los engendra?, ¿cómo los genera?, etc. A la par, si nacen, ¿por qué se les denomina *innatos*? Y si se les llama así para distinguirlos de los adquiridos, ¿en qué radica su distinción adquisitiva?

Por lo demás, nos enfrentamos también con el problema de cuál es el *tema* de cada hábito innato. En efecto, a estos hábitos, como todo conocer, no les puede faltar un *tema* apropiado. Pero es claro que en el *corpus* tomista se da

cierta oscilación al detallar cuál sea el tema propio de cada hábito innato, dificultad que se agranda si se pregunta si el tema de cada hábito es uno o plural; y si plural, ¿en qué radica esa pluralidad?, etc. Añádase a las precedentes cuestiones, la que sigue: ¿cómo es el modo propio de conocer de un hábito innato? Tomás de Aquino indica que ese modo es obvio y sin posibilidad de error; también que es experiencial o intuitivo. Pero ¿qué significado tienen estas apostillas?, ¿acaso es un conocer que –a distinción de los hábitos adquiridos– no deriva de la abstracción y no tiene a ésta como requisito imprescindible?

Por otra parte, es claro en el *corpus* tomista que estos hábitos están vinculados a lo más activo del conocimiento humano: al *intelecto agente*. Pero en este punto también surgen preguntas: ¿cómo es esa vinculación?, ¿en que se distingue de la que tiene el intelecto agente con el posible?, ¿cuál es la diferencia de relación que mantiene el *intellectus agens* con cada uno de estos hábitos?

Más dificultades aún: si existen diversos hábitos innatos, debe darse un *orden* entre ellos. Ahora bien, ¿cómo es ese orden? Si se responde con Tomás que ese orden es *jerárquico*, cabe preguntar ¿en que se basa esa jerarquía?, ¿por qué es así?, ¿podría ser de otro modo?, ¿qué pasaría si lo fuera? Además, si todo en el hombre está vinculado, y los hábitos innatos mantienen un orden o vinculación entre sí, ¿cómo es la vinculación entre ellos?, es decir, ¿cómo se dualizan los hábitos innatos entre sí?, ¿cómo favorece el superior al inferior en cada caso?, ¿cómo sirve el inferior al superior? Asimismo, ¿con qué y cómo se dualiza el inferior como miembro superior de una nueva dualidad? A la par, ¿con qué y cómo se dualiza el superior como miembro inferior de otra dualidad?

También habría que preguntar si hay más hábitos innatos que los que Tomás tiene en cuenta. Y si no, ¿por qué no? La verdad es que desde él hasta la fecha no se ha incrementado el elenco. A su vez, convendría averiguar si estos son definitivos en el hombre, es decir, ¿se darán también en la situación culminar de éste [*in Patria*]?, ¿o, más bien, no se darán todos ellos en la vida futura ya que alguno de ellos no se requiera, porque no se necesite, porque su papel lo asuma alguno de los demás?, etc.

Éstas son sólo algunas de las cuestiones que se pueden formular al inicio del estudio de estos hábitos, para que el lector pueda reparar que este capítulo, y los que conformarán la Parte III, se abren con muchos escollos no resueltos ni en el *corpus* tomista, ni en los diversos estudios realizados sobre él. De modo que intentar solucionar estos puntos desde el legado tomista no parece ni tarea fácil ni con éxito asegurado.

Con todo, si como dice Tomás, al filósofo compete no sólo atender a la verdad, sino asimismo a todas las dificultades[1], lo primero que hay que hacer es formularlas y no escamotear ninguna. Luego habrá que intentar responder a estas cuestiones, lo cual equivaldrá a ejercitarse como filósofos en la medida en que se pueda. Se abren, por tanto, a continuación unas distinciones con los que se intenta responder a la naturaleza, carácter, sujeto, tema, modo de conocer, mutua vinculación, subordinación al intelecto agente, etc., de los hábitos innatos a los que alude Tomás de Aquino.

2. Hábitos del "intellectus" superiores a la "ratio"

Pasemos a esbozar una primera y sencilla tesis tomista respecto de los hábitos innatos, a saber, que son superiores a los adquiridos. Por eso Tomás de Aquino los hace girar en torno a lo que él denomina *intellectus* distinguiéndolos así de la *ratio* a la que se vinculan los adquiridos. No se pretende rastrear aquí todo el cuerpo de doctrina de las vinculaciones y diferencias entre el *intelecto* y la *razón* suficientemente descritas por otros autores[2], sino establecer unas precisiones ineludibles sin las cuáles no se entienden con claridad muchos implícitos de la doctrina de Tomás respecto de este punto. En una primera aproximación hay que decir que, aunque en un sentido específico *intellectus* designa a uno de los tres hábitos innatos, el de los primeros principios, en sentido amplio designa el conocer habitual nativo superior a la *ratio*.

En suma, lo que se pretende examinar en este capítulo es si tenemos un *método intelectual* de conocer que sea superior al *racional* (en este último se encuadra el conocer *habitual* descrito en los capítulos precedentes) y, asimismo, cómo es este conocer intelectual. En este tema se intenta exponer, por tanto, qué significa *intelectual* tomando pie de lo que Tomás de Aquino denomina *intellectus*. Lo propio de un conocimiento intelectual es la *separatio*. Para no confundir este modo de conocer con otros a los que se le puede asimilar, conviene examinar esos otros métodos cognoscitivos de reconocido prestigio con los que

---

[1] "Ista scientia (Prima Philosophia) sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, III, lect1.

[2] Cfr. J. Péghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*, Institut D'Etudes Médiévales D'Ottawa, París-Ottawa, 1936; J. Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1982, [2]1998; "Intelecto, razón, entendimiento", *Anuario Filosófico*, 1976 (9), pp. 75-110; P. Moya, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1994; S. Ramírez, *Utrum aliquis habitus sit a natura*, vol. VI, pp. 274 ss.

se le puede confundir, a saber, la *analogía* y la *participación*. Pero estas distinciones no las vamos a comentar en este trabajo[3].

En este modo de conocer la fuente del pensamiento tomista se remonta a Aristóteles[4]. Es al Estagirita al que Tomás debe la más genuina inspiración, y cuando éste lo comenta, lo hace de modo preciso: "aquí se toma el intelecto no como potencia intelectiva, sino como cierto hábito por el cual el hombre, en virtud de la luz del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables"[5]. Sin embargo, el de Aquino vincula algunas veces el *intellectus* a la *ratio* como un hábito especial suyo. Otras lo designa como una potencia especial. En sentido preciso, el *intellectus* no es potencia alguna, sino –específicamente– el hábito de los primeros principios: "no hay en el hombre una potencia especial por la cual de un modo simple y absoluto y sin discurso obtenga el conocimiento de la verdad; sino que el conocimiento de esta verdad está en él por un cierto hábito natural que se llama intelecto de los principios"[6]. Además, a veces parece que la inclusión de este hábito en la potencia cognoscitiva es una denominación genérica de ésta última, no la identificación de ella con el intelecto posible.

Sin acotar este extremo se llegaría a la contradicción de admitir una *tabula rasa* puramente potencial como es el intelecto posible que tenga implícito de modo natural, un conocimiento habitual (por ejemplo, el de lo real principial tal cual se advierte por medio del hábito de los primeros principios). Si el intelecto posible está nativamente en potencia, no está en acto, y si no lo está, necesita del acto para pasar a su actualización. Esa activación –como es sabido– se encomienda al *intellectus agens*. Intelecto agente por un lado; intelecto posible por otro. ¿Cómo entran en escena los hábitos innatos? Tomás responde que, en el caso del *intellectus*, éste es como el *instrumento* del que se sirve el intelecto agente para activar al posible. Estamos, pues, ante el problema del "puente" entre lo adquirido y lo innato.

---

3 Cfr. al respecto mis trabajos: "¿Qué "*separatio*" es el método de la metafísica?", *Studi Medievali* (en prensa). "¿Es la analogía el método de la metafísica?", *Doctor Communis*, 2006 (6), pp. 25-43. "¿Es la participación una noción con contenido real o mental?", *Revista Philosophica*, 2005 (28), pp. 305-320.

4 "Si, pues, alcanzamos la verdad por medio de la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia sin engañarnos nunca, y ello tanto en el orden de lo necesario como en el orden de lo posible, si de las tres facultades –la prudencia, la ciencia y la sabiduría– ninguna puede tener conocimiento de los primeros principios, resta que sea la inteligencia la que los pueda alcanzar", Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 6, 1141 a.

5 Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect5, n5.

6 Tomás de Aquino, *De veritate*, q15, a1, co.

El intelecto agente está en acto y se sirve de hábitos innatos para diversos menesteres, uno de los cuales debe ser activar al entendimiento posible. En un texto del *De veritate* se compara el conocer del *intellectus* con el de la *ratio* como el ser al generar. Es un buen ejemplo, pues, por una parte, el ser no requiere ser generado, porque es: así el *intellectus* es en acto, pero no la *ratio*, que necesita ser generada, activada, puesto que es potencia. Por otra, el tema del *intellectus* es el *esse*[7], mientras que el objeto de la *ratio*, en una de sus vías, es la *essentia* del universo (las causas de la realidad física cuya fundamentación es el *esse rei*). En este contexto cabe interpretar los textos tomistas que aluden a que el *intellectus* es el principio y el término de la *ratio*. *Principio*, por doble motivo: uno, porque sin su acto no se puede activar una potencia pasiva; otro, porque sin la apertura al *ser* real propia del *intellectus*, no hay posibilidad de desentrañar la *esencia* de universo, cometido de la *ratio*. *Fin*, también por doble motivo: uno, porque la actualización de la *ratio* es para ponerla al servicio del *intellectus*, es decir, para que la luz de éste no choque con oscuridades de la potencia; otro, porque la *ratio*, conocida la *esencia* del universo, pueda dejar paso al conocer del *intellectus*, para que éste conozca lo que para aquélla quedaba tácito: el *esse rei*[8]. Si el *esse rei* es causa de la verdad que adquiere la inteligencia[9], el hábito de los primeros principios, que advierte el *esse rei*, será la raíz de la activación de la inteligencia.

3. Hábitos superiores a la voluntad

El *intelecto agente* no es potencia, mientras que el *entendimiento posible* y la *voluntad* lo son. Estas potencias no pueden ser activadas por lo inferior a ellas (realidad física, sentidos, apetitos, etc.), sencillamente porque ellas son *inmateriales* y esas otras realidades son sensibles y, como es claro, nada de lo sensible puede inmutar lo inmaterial. Si, como se ha indicado, el intelecto agente se sirve de algún instrumento –hábito innato– para activar al entendimiento posible, ¿se servirá asimismo de algún instrumento de este estilo para activar la voluntad?

---

[7] Cfr. V. Possenti, "Intellectus e intuizione dell'essere", *Atti IX Congresso Tomistico Internazionalis*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1991, I, pp. 126-142.

[8] "Intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatibus accipere, et cum continuo et tempore et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiae", Tomás de Aquino, *De veritate*, q8, a3 ad3.

[9] "Esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectu", Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q16, a3, ad3.

La respuesta tomista es afirmativa, pues indica que disponemos de primeros principios teóricos y asimismo de primeros principios prácticos, llamándose entonces al hábito *sindéresis*[10]. Para Tomás, los teóricos son el fundamento de la actualización la *razón teórica*; los prácticos, por su parte, lo son de la *razón práctica* y de la *voluntad*. Intelecto posible o razón y voluntad son potencias que no pasan al acto por sí solas, sino por lo que es en acto. Ahora bien, de antemano es en acto el intelecto agente. De modo que, siguiendo el *corpus* tomista, el *intellectus* se puede tomar como una denominación genérica con la que se puede nombrar a esos hábitos innatos de los que se sirve el intelecto agente a modo de *instrumento* para activar al posible y a la voluntad.

El *intellectus* está en acto de modo previo a la actualización de la inteligencia y, asimismo, a la intervención de la voluntad, que nativamente es, como la inteligencia, potencia pasiva. En efecto, si la *voluntas ut natura* ya estuviese en acto al margen del *intellectus*, ésta podría imperar a dicho intelecto para que éste conociera lo que ella quisiera, pero es manifiesto que "el intelecto intelige algo de modo natural no por imperio de la voluntad"[11], lo cual patentiza que la voluntad no está a su nivel, sino que es inferior, que está en potencia respecto de aquél y que le sigue. Efectivamente, como la voluntad ya cuenta con que el *intellectus* está abierto cognoscitivamente a sus temas, y lo está de modo previo a la intervención de la voluntad, ésta no puede sino plegarse a los temas del *intellectus*. Esto manifiesta que la voluntad no puede elegir su fin, sino que le viene dado por un conocer previo.

Además, el *intellectus* garantiza la actualización de la voluntad, aunque para ese cometido se ayuda asimismo de la *razón práctica*, pues ésta propone los *medios* oportunos a la voluntad de modo que ésta pueda adaptarse a ellos para acercarse progresivamente al *fin*. Pese a estar abierta la voluntad de modo natural al fin, en estado de naturaleza no lo puede alcanzar, porque ningún acto que ella puede poner lo puede conseguir. La actualización progresiva de la voluntad será posterior a su apertura nativa, y también a la intervención de la razón, pues esa actualización volitiva corre a cargo de la *virtud*. La voluntad mediante su crecimiento virtuoso se acerca al fin; fin que naturalmente es conocido por el *intellectus*, en concreto, por la *sindéresis*. Por eso, en el *corpus* tomista se

---

[10] Cfr. J. A. G. Junceda, "La sindéresis en el pensamiento de Santo Tomás", *Augustinus*, 1961 (6), pp. 429-464; K. Udo, "Intellectus and synderesis. A considerations of the doctrine of habitus in Thomas Aquinas", *Studies in Medieval Thought*, 1972 (14), pp. 42-62; I Scinto, "Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale. Da Tommaso a Eckhart", *La etica e il suo altro*, Franco-Angeli, Milano, 1994, pp. 126-149; F. Molina Pérez, "Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?", en I. Falgueras Salinas *et alii* (eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, pp. 193-212.

[11] Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q10, a4, ad17.

alude a que "los fines de las virtudes morales preexisten en la razón (tomando en sentido lato razón; en otros lugares habla de "razón natural", término que es sinónimo de "sindéresis") de tal modo que preexisten como ciertos principios evidentes conocidos naturalmente, y de este modo son los fines de las virtudes"[12].

Si el *intellectus* es condición de posibilidad de la activación de razón, lo es desde su primer acto al último. A su vez, si el *intellectus* está abierto a la realidad fundante, también será el garante de que lo conocido por la razón sea real. De modo semejante, si el *intellectus* (en sentido amplio) activa a la voluntad, también será el responsable de que el bien (último y medial) querido por ésta sea real, no una idea mental de bien. Este extremo –al menos referido a la inteligencia– ha sido recientemente examinado con corrección: "el hábito de los primeros principios hace posible el contacto con lo real desde el inicio de la actividad cognoscitiva, o sea, desde la abstracción. Lo que la especie u operación tiene en ese nivel de objeto o referencia a lo exterior se debe a su intervención. Por otra parte, sin objeto no hay operación, y las demás operaciones se fundan en ella, luego el hábito de los primeros principios es el responsable de todas las operaciones que miran a la realidad material exterior y a sus principios"[13].

4. Una dificultad y una posible solución

La objeción más radical que surge del precedente planteamiento radica en preguntar cómo es posible que contemos de entrada con un conocimiento tal y que no seamos conscientes de ello. Tomás de Aquino constata que "el niño no puede usar del hábito del intelecto de los primeros principios, o también de la ley natural, que inhiere en él habitualmente por defecto de la edad"[14]. Con ello se indica que pese a ser hábito *innato*, no lo es desde el inicio de nuestra existencia, o si lo es, no lo es ni su conocimiento consciente ni su uso. En rigor, el por qué de ambos aspectos se puede responder notando, por una parte, que "este principio sólo se hace cognoscitivo en la medida en que la sensibilidad se desa-

---

[12] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, co. Cfr. también: *De veritate*, q11, a1, co, donde de la inclinación de la voluntad dice que es cierta incoación de las virtudes.

[13] J. I. Murillo, *El conocimiento como ser. Operación hábito y reflexión en la antropología de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 313. Otro matiz en página precedente propone: "podemos concebir el crecimiento de nuestro conocimiento de la realidad extramental, como una progresiva explicitación de lo contenido en el hábito natural de los primeros principios", p. 306.

[14] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a1, ad4.

rrolla y se usa operativamente para conocer la verdad"[15], y notando además que el *darse cuenta* es asunto de la *conciencia* o de aquellos hábitos que iluminan operaciones, es decir, los *adquiridos*, pero este hábito no ilumina operación alguna, precisamente porque es innato. Por ello la conciencia racional es inferior a dicho hábito y no lo ilumina.

La precedente interpretación es concorde con lo que se lee en este otro texto: "como es claro, existe una jerarquía de hábitos: en la medida que la inteligencia es habitualmente perfeccionada, ejerce operaciones superiores. Paralelamente los hábitos de dichas operaciones también lo son. Por tanto, se pasa de la conciencia consectaria (de saber que se ejerce la *enérgeia)* a iluminar la *enérgeia*. Y más allá de iluminar la *enérgeia*, se ilumina que es límite y que, por tanto, existen prioridades superiores a ella. Esas prioridades superiores son los primeros principios, los cuales son conocidos habitualmente. Es así como se conoce el *actus essendi*"[16]. La conciencia consectaria es lo conocido por el hábito adquirido, que es consectario a la operación inmanente (a la que en el texto se denomina *enérgeia*) porque la acompaña, la ilumina. Iluminar que tal acto es límite significa notar que con su luz es imposible conocer todo lo real, pues los principios por ella conocidos no son *primeros* y, por tanto, los primeros principios son prioridades superiores a ella, y estos son conocidos por el *intellectus*.

También para Tomás de Aquino el conocer del *intellectus* se fija por el conocer sensible: "en nuestro intelecto hay ciertos asuntos que el intelecto conoce de modo natural, a saber, los primeros principios, aunque también este conocimiento en nosotros no se determina sino por la captación de los sentidos"[17]. Para Tomás, del mismo modo que notamos que tenemos entendimiento agente, por así decir, "por sus efectos", a saber, por la iluminación de éste sobre los objetos de la sensibilidad que forma el abstracto, por la formación de los hábitos intelectuales, etc., del mismo modo sabemos que disponemos de un conocer superior a la *ratio* "por sus efectos", es decir, porque activa a esta potencia. No conocemos al intelecto agente por él mismo, ni tampoco al *intellectus* por él mismo, porque –ya se ha indicado– no hay autointencionalidad a ningún nivel cognoscitivo. Para Tomás, conocemos el hábito de los primeros principios por su influjo sobre la *ratio*, que actúa aprovechando la sensibilidad cognoscitivamente desarrollada, o sea, madura. Tanto el entendimiento agente como el aludido *intellectus* están en acto, pues sin acto no hay actualización posterior. La suposición de su inexistencia se demuestra falsa por reducción al absurdo, pues

---

[15] J. I. Murillo, *El conocimiento como ser*, p. 334. Cfr. también: L. Vicente Burgoa, "Estructuras mentales y principios racionales. Sobre el innatismo (incoativo) de los primeros principios según Aristóteles y Tomás de Aquino", *Sapientia*, 2000 (55), pp. 327-344.

[16] L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, ^{2}2001, p. 258.

[17] Tomás de Aquino, *De veritate*, q8, a15, co; *In Analytica Posteriora*, II, lect20, n11.

sin aquellos no cabría activación ninguna de la *ratio*, pero si con el correr del tiempo la *ratio* cuenta con actos, aquellos "principios activos" de los que la *ratio* depende existen, aunque no sean conocidos directamente.

En virtud de nuestro actual modo de conocer, primero nos damos cuenta del conocer propio de los sentidos, luego de que conocemos con las operaciones y hábitos de la razón, y posteriormente conocemos este hábito como condición de posibilidad de la *ratio*. De manera que, aunque el *intellectus* es previo y superior a la *ratio* y a los sentidos, es conocido después de aquellos.

5. El tema del "intellectus"

¿Qué tematiza este hábito? Ante todo ningún *objeto* o idea. Tomás de Aquino habla de primeros principios teóricos y prácticos. Ni unos ni otros pueden ser objetos, ideas, porque ningún objeto es *principio*, y menos aún *primero*. Otras veces habla de primeros principios teóricos y de la ley natural. Ahora bien, ni la ley natural es objeto o idea alguna, ni tampoco los primeros principios reales. La ley natural no es el hábito, sino lo que el hábito conoce; y los primeros principios teóricos tampoco son el hábito, sino lo conocido por él[18]. ¿Acaso hay tema doble, uno para hábito de los primeros principios teóricos y otro, la ley natural, para el de los prácticos? El tema es doble porque –como se verá– disponemos al menos de dos hábitos innatos y no uno sólo.

Para Aristóteles el *nous* era el origen y fin de la razón teórica y práctica (*arjé kai télos noús*). Para Tomás de Aquino el *intellectus* (en sentido genérico) es el origen no sólo de la razón teórica, sino también de la razón práctica[19] y, además, marca el *fin* de la voluntad[20], la *beatitudo*. Hay un perfecto paralelismo entre realidad y conocimiento, pues los primeros principios reales se comportan respecto de los principios reales que no son primeros, como el *intellectus* respecto de la *ratio*. Y otro tanto puede decirse respecto de la voluntad, pues la misma proporción guarda la voluntad que es respecto del fin con los actos de aquélla que versan sobre los medios, o libre albedrío[21], siempre que en uno u otro caso la voluntad siga al *intellectus* o a la *ratio*, respectivamente.

---

18 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a1, co.

19 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, co; q95, a2, co.

20 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q19, a5, co, donde se lee: "voluntas sequatur intellectus"; cfr. *Summa Theologiae*, q82, a2, co, donde se explica que "sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini".

21 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a4, co; *In III Sententiarum*, d27, q1, a3, co y ad1.

No hay lugar aquí para adentrarnos en la investigación de los temas del *intellectus*, pero se puede adelantar en esta presentación que si un primer principio es Dios, se debe indicar que este hábito debe estar abierto cognoscitivamente al acto de ser divino, sin que esta tesis incurra en el *ontologismo*[22]. Como se recordará, esta doctrina filosófica mantiene que tenemos un conocimiento natural de Dios, al menos habitual y, por tanto, que cualquier prueba de la demostración de su existencia es inútil por innecesaria. La respuesta a esta hipótesis atendiendo al *intellectus* es doble. Por una parte, el conocimiento natural de Dios –tanto de su existencia como su esencia– que tenemos a nivel intelectual es confuso[23]. Estamos nativamente abiertos al conocimiento de Dios, entendido éste como un *primer principio* (no como un Dios personal), pero ese conocimiento no conoce de modo claro su tema, es decir no sabemos, en rigor, a ese nivel qué es ese *Origen* o principio de todo lo real, porque su realidad desborda por entero la capacidad del hábito. Como diría Tomás, este conocimiento habitual se refiere más a la *existencia* del Origen, principio o fuente de todo ser que a su *esencia*, es decir, a quién es Dios. Por otra parte, no es vano el intento de demostrar la existencia de Dios por medio de la razón, puesto que es el modo más usual de conocimiento humano. Sí es, en cambio, superfluo intentar "demostrar" que el Origen existe a nivel de intelecto, si esto se entiende bien, pues el *intellectus* no "demuestra", sino que "muestra", aunque no con claridad. Decir a ese nivel que Dios no existe equivale a declarar que no existe origen de lo originado, lo cual es, obviamente, absurdo. Con esto concuerda el que Tomás diga que los primeros principios son evidentes y sobre ellos no cabe demostración, pues de lo contrario se procedería al infinito[24]. Con todo –conviene insistir–, que sepa a ese nivel que existe tanto el Origen como lo originado, no equivale a conocer ni la esencia del Origen ni la de lo originado.

Por otra parte, si el *ser de lo creado* es también otro *primer principio* debe ser advertido por el *intellectus*. Además, como éste se conoce como un fundamento originado, no puede ser conocido separadamente del Origen: "el *esse*, que inhiere en las realidades creadas, no puede ser inteligido sino como deducido del ser divino"[25]. Por eso, el nexo de dependencia entre el ser de la criatura y el ser divino es alumbrado en este nivel conjuntamente con la advertencia del

---

[22] Cfr. F. Percivale, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi,* Marsilio Editori, Venezia, 2003.

[23] Cfr. Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q6, a3, co3. En virtud de ese conocimiento confuso, y sobre todo por el rechazo de la voluntad a tal conocimiento que denota la respuesta negativa del sujeto a lo conocido son explicables actitudes personales como el *ateismo*, el agnosticismo, la indiferencia, etc.

[24] Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect5, n3; *In Analytica Posteriora*, II, lect20, n15.

[25] Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q3, a5, ad1.

ser de uno y otro: "aunque el intelecto puede conocer la criatura no conociendo a Dios, no puede sin embargo inteligir que la criatura no sea conservada en el *esse* por Dios; pues esto implica contradicción, como si la criatura no fuese creada por Dios"[26]. En suma, ser Originario, ser originado y dependencia creatural de uno respecto del otro, son los temas de la realidad principial a la que debe estar abierto el intelecto. Como se puede observar, los temas son plurales, lo cual abre una nueva cuestión, a saber, si el *intellectus* posee varias dimensiones.

6. "Intellectus ut hábitus" e "intellectus ut actus"

Se puede aludir ahora a la relación que mantienen el entendimiento agente y el *intellectus* como hábito innato. Sobre esa vinculación sólo se recoge aquí la siguiente comparación tomista: "conviene que el intelecto agente se compare a los primeros principios del intelecto en hábito o como el agente al instrumento, o como la forma a la materia"[27]. Es decir, que para hacer inteligibles en acto todos los inteligibles en potencia a la *ratio* o entendimiento posible, el entendimiento agente se sirve del hábito de los primeros principios como de *instrumento* ineludible, lo mismo que la forma actualiza la materia siendo indisociable de ella de entrada, es decir, sin tiempo, *statim et plena luce*[28].

Si se toma algunas veces el término *intellectus* como sinónimo de *ratio*, como de ordinario se acostumbra, la teoría del conocimiento tomista no ofrece problemas en muchos casos. Por ejemplo, en la consabida sentencia tomista *nihil in intellectu nisi prius in sensu*, da lo mismo decir *intellectus* que *ratio*. Sin embargo, si se toman siempre como sinónimos, los problemas de interpretación que ofrecen algunos textos son insolubles. En efecto, si no se mantiene una distinción real entre *intellectus* y *ratio*, no se entiende por qué Tomás de Aquino declara, por ejemplo, que "lo supremo en nuestro conocimiento no es la *ratio* sino el *intellectus*, que es origen de la ratio"[29]. En esa sintética frase se estable-

---

[26] Tomas de Aquino, *De potentia Dei*, q5, a2, ad2. Cfr. M. Pangallo, *Il principio di causalita nella metafisica di S. Tommaso. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Studi tomistici, 46: Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino, Roma, 1991.

[27] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c43, n2; cfr. *In II Sententiarum*, d28, q1, a5, co.

[28] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q4, a1, ad4.

[29] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c57, n8. Y en el número siguiente vuelve a escribir: "divina igitur scientia non est raciocinativa". Y en otro lugar: "optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum obiectum, quod est Deus". *In I Sententiarum*, d1, q1, a1, co.

cen las siguientes tesis: a) el *intellectus* es distinto realmente de la *ratio*; b) Los dos son cognoscitivos, pero el *intellectus* lo es más que la *ratio*; c) el *intellectus* es el conocer superior humano, no la *ratio*; d) el *intellectus* es origen de la *ratio*, es decir, activa a la *ratio* (activar significa conocer). Por tanto, el *intellectus* no puede pertenecer a la potencia de la razón como un hábito suyo, puesto que es superior y condición de posibilidad de ella. En suma, se nota con claridad que Tomás está hablando de realidades distintas, pues con la palabra *intellectus* alude al *hábito innato*, mientras que con la voz *ratio* designa a la *potencia* de la inteligencia[30].

El *intellectus* es luz natural nativamente al margen de la *ratio* y de los sentidos, aunque Tomás declare que su conocimiento se determina por los sentidos, lo cual indica que tampoco los sentidos están al margen del influjo del *intellectus*. En efecto, "el hábito goza de una clara anterioridad en el orden del acto por constituir la condición de posibilidad de la articulación de nuestra naturaleza sensible en su ser intelectual"[31]. La distinción neta entre el *intellectus* y la *ratio* estriba en que el conocer de la *ratio* es adquirido. Ahora bien, el conocimiento adquirido es susceptible de no ser adquirido, de serlo más o menos, o de perderse. En cambio, la luz natural del *intellectus* es una dotación creatural, que no se pierde u olvida, no cabe en ella ignorancia. Por eso lo que con esa luz se conoce no es susceptible de falsedad, porque los primeros principios no están abiertos a opuestos[32]; de modo semejante, la rectitud de la sindéresis es perpetua[33], y por eso la voluntad no yerra cuando se encamina a su fin[34].

Asentadas estas breves distinciones empiezan a recobrar relieve algunas precisiones terminológicas tomistas, y se comprende por qué Tomás de Aquino afirma que la vida contemplativa no consiste en un acto de la *razón* sino del *intelecto*[35]. El tema de la *ratio* es, en uno de sus usos, la *física*; en otros –ya se ha indicado– la matemática, la lógica, etc. El tema del *intellectus*, en cambio, es la *metafísica*. Uno de los temas de la metafísica es el ser divino, núcleo de la vida contemplativa. Por tanto, dicha vida en la presente situación humana debe

---

30 Dicho sea de paso, hay que tener cuidado con el uso de los términos en el *corpus* tomista, pues Tomás de Aquino juega con ellos de modo muy elástico, no siempre preciso.

31 J. I. Murillo, *El conocimiento como ser*, p. 334.

32 Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q2, a5, ad3; *In II Sententiarum*, d24, q3, a3, ad2; *In IV Sententiarum*, d49, q1, a3, qc2, sc2; *In Ethicam*, VI, lect4, n14; *De veritate*, q1, a12, co; *In Ethicam*, VI, lect4, n14; *Contra Gentes*, I, c61, n4; I, c80, n4; *Summa Theologiae*, I, q62, a8, ad2.

33 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q3, a3, ad5.

34 Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum,* d17, q2, a5, ad3; *In IV Sententiarum*, d49, q1, a3, qc2, sc2; *Contra Gentes*, I, c80, n4; *Summa Theologiae,* I, q62, a8, ad2.

35 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q1, a2, qc2, sc1, sc2 y co.

ser por lo menos *intelectual*, no *racional*: "el conocimiento de Dios no es raciocinativo, sino sólo intelectual"[36].

7. El acto de ser personal humano y sus hábitos innatos

A continuación, se intentara exponer, en síntesis, el planteamiento sobre los hábitos innatos que se sustentará en la Parte III. La clave de esta tesis reside en la vinculación de los hábitos innatos al acto de ser personal humano, entendiendo por tal el *actus essendi hominis*.

Si según Tomás de Aquino los hábitos innatos son *instrumentos* del intelecto agente, nada impide mantener que reciben su actuosidad de él[37]. A pesar de que Tomás indique algunas veces que el intelecto agente sea una *potencia*, es mejor señalar que éste no es ni una potencia cognoscitiva ni un hábito (ni adquirido ni innato), sino un *acto* que es condición de posibilidad de todo otro conocer humano. Dada la altura cognoscitiva del *intellectus agens* se le puede hacer equivalente, en cierto modo, al *acto de ser personal humano*. Será, por tanto, el *intellectus ut esse*. Con todo, tal acto de ser personal no se reduce a la luz del intelecto agente, sino que existen en él otros rasgos que no son enteramente cognoscitivos. De ser esto así, el intelecto agente será, en consecuencia, *intellectus ut co-esse*.

El intelecto personal se sirve de los hábitos innatos. Los hábitos innatos descubiertos en la tradición filosófica que continúa el de Aquino son la *sindéresis* y el de los *primeros principios*. Tomás considera que el de *sabiduría* es adquirido. Veremos en su momento si en cierto modo se puede considerar innato y en qué sentido. El primero es un descubrimiento cristiano del siglo IV debido a San Jerónimo. Los dos restantes son hallazgo de Aristóteles. Cada uno de ellos constituye una "habilidad" (*habilitas* se dice en el *corpus* tomista) del intelecto agente para determinados menesteres[38], es decir, una determinada apertura del

---

[36] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c57, n8. Y en el número s<iguiente vuelve a escribir: "divina igitur scientia non est raciocinativa". Y en otro lugar: "optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum obiectum, quod est Deus". *In I Sententiarum*, d1, q1, a1, co.

[37] "Los hábitos intelectuales son debidos a la iluminación del intelecto agente, que no se limita a proporcionar especies impresas a la inteligencia. Pues bien, el *intellectus ut habitus* se debe *simpliciter* al *intellectus ut actus*, y, al no ser una perfección de la potencia intelectual, sólo puede decirse innato al intelecto agente". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/2, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 423.

[38] "Los hábitos innatos no requieren una operación previa. Por consiguiente, los hábitos innatos dependen del intelecto agente". L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, p. 154. Y en nota al

acto de ser personal humano a diversas realidades (no a ideas). Si "persona" significa apertura personal irrestricta a personas, ¿qué puede significar hábito nativo como una concreción o canalización determinada de la apertura irrestricta del acto de ser personal humano? Seguramente tales hábitos indican que la persona humana es pluralmente abierta y que esas aperturas son distintas jerárquicamente.

El *acto de ser personal* humano es dual en su constitutiva apertura. De otro modo: su apertura constitucional tiene al menos dos dimensiones de distinto nivel: una apertura *inferior*, que versa sobre realidades no personales, y otra *superior*, que versa sobre realidades personales. A su vez, la apertura de la persona hacia lo inferior tiene dos dimensiones: una menor hacia la *esencia* humana por medio de la *sindéresis*, y otra más alta hacia los *actos de ser reales no personales*[39], por medio del *hábito de los primeros principios*. De modo análogo, la apertura de la persona humana hacia lo superior, es decir, ésa que se abre a la realidad personal, tiene asimismo dos dimensiones: una menor hacia la *propia intimidad personal*, por medio del *hábito de sabiduría*, y otra superior hacia el ser personal de las demás personas, por medio del propio *acto de ser* de la persona humana, pues éste es abierto personalmente, es decir, es *co-existencial* con otras personas. De modo que una persona sola es imposible.

A su vez, la apertura de la sindéresis es doble: con una vertiente menor hacia la *inteligencia*, y con otra superior hacia la *voluntad*. Por su parte, el hábito de los primeros principios presenta también una doble apertura, una inferior hacia el *ser del universo*, y otra superior hacia el *ser divino*. En suma, además de su apertura interior a sí y trascendente hacia Dios y a los demás, la persona humana es abierta a lo inferior, al ser del universo y a su propia esencia. De modo más sencillo: la persona humana está vinculada a su esencia por medio de la *sindéresis*; es coexistente con el acto de ser del universo por el *hábito de los primeros principios*; es coexistente consigo por el *hábito de sabiduría*, y con las demás personas por el propio *acto de ser* personal que ella es. Es decir, que la persona humana no está diseñada para separarse de su esencia, del ser del universo, de su propio ser, del ser personal de los demás y del ser personal divino. De modo que postular que la persona sea una *sustancia* independiente, que se

---

pie especifica: "según el planteamiento propuesto, el llamado intelecto agente, el *lumen intellectus*, es un trascendental personal. Por eso es preferible denominarlo *intellectus ut co-actus* o intelecto personal". L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 154, nota 4.

[39] El hábito de los primeros principios tiene como uno de sus temas el acto de ser divino, la identidad. Pero aunque el acto de ser divino es realmente superior a la persona humana, en este nivel cognoscitivo no se capta como personal. Por eso tras un esclarecimiento temático del Acto Puro, alguien puede quedar indiferente, en el sentido de no vincular su "persona" a un ser que no capta como "personal".

pueda explicar aislada, "en sí" y "por sí" sin su vinculación constitutiva es, sencillamente, incorrecto. O si se quiere, es emplear una descripción que no penetra en el ser de la persona.

De la sindéresis depende el iluminar la esencia humana, es decir, el que la persona humana conozca su inteligencia y su voluntad, y contando con ellas la naturaleza humana, pues la persona sólo puede gobernar consciente y voluntariamente su naturaleza en la presente situación cuando ha activado su inteligencia y su voluntad, facultades superiores, que son, a diferencia de las demás, inorgánicas. En concreto, por una parte, la sindéresis arroja luz sobre las especies de la sensibilidad intermedia, sobre los actos y los hábitos adquiridos de la inteligencia. De modo que el papel que tradicionalmente se asigna al intelecto agente, se puede reservar a una vertiente de un instrumento nativo suyo, la *sindéresis* en tanto que activa a la inteligencia. Además, la sindéresis también tiene una misión iluminante respecto de la voluntad. En efecto, su activación y el iluminar sus actos y virtudes es propio de tal hábito innato. La voluntad no conoce. Pero es obvio que conocemos que tenemos voluntad y cuál es su estado de querer. Ese conocer es necesariamente debido a una instancia superior a la voluntad capaz de activarla (conocerla). Esa instancia es una vertiente de la sindéresis. Esa vertiente o ladera es superior a la empleada para conocer a la inteligencia, sencillamente porque la voluntad de no es de suyo traslúcida, y por eso cuesta más atravesarla de sentido. Por este motivo se requiere de mayor luz cognoscitiva.

Con lo que precede se descubre que la sindéresis tiene un carácter unificante de las dos potencias superiores humanas, pues a la par que las activa, las conoce y mantiene un control sobre ellas, asunto que, por lo demás, es claro por experiencia. Y todo ello este hábito lo lleva a cabo en dependencia del intelecto agente, es decir, del *conocer personal*, o de la persona como *ser cognoscente* activo. La sindéresis es la apertura con que cuenta el intelecto agente para iluminar, dirigir, controlar la *esencia* humana (inteligencia y voluntad) y, asimismo, la *naturaleza* humana (el cuerpo, y las facultades sensibles).

Por lo demás, si el intelecto agente es superior a estos hábitos innatos, nada impide que se predique de ellos el crecimiento, desarrollo debido al intelecto agente, pues un acto superior siempre puede activar más a otro inferior. Si arroja más luz, es, por así decir, porque quiera, o sea, que ese incremento es fruto de la libertad personal humana. De modo que hay que vincular la *libertad personal* al intelecto agente, no sólo porque éste sea separado de toda otra realidad, de todo objeto conocido y de toda otra instancia humana cognoscitiva (separación indica libertad), sino porque éste tiene en su poder arrojar más o menos luz sobre ellas, lo cuál es libre. También, y lamentablemente, tiene la posibilidad real de no arrojar luz sobre ellas, o incluso de perder la transparencia de su luz nativa, lo cuál también es signo de libertad.

Este planteamiento –que no es otra cosa que desentrañar en antropología el descubrimiento tomista de la distinción real entre *essentia* y *actus essendi* aplicado de ordinario a la metafísica[40]– es el que se va a seguir en los capítulos de la Parte III. Si los hábitos nativos son actos y dependen de un acto previo y superior a ellos, el *intellectus agens*, su modo de conocer en modo alguno puede ser argumentativo, procesual, raciocinativo, sino directo, porque carecen de potencia. En suma, lo que se intentará mostrar en los capítulos pertenecientes a esa Parte III es que sólo los actos conocen a los actos. Sólo los hábitos innatos, que son actos cognoscitivos sin potencia, conocen los actos reales. El hábito de la sindéresis conoce los hábitos adquiridos (actos) de la inteligencia y de la voluntad; el de los primeros principios, los actos de ser reales extramentales; el de sabiduría, el acto de ser personal.

---

[40] La distinción real la expone Tomás de Aquino en *In Metaphysicam*, IV, lect2. Cfr. al respecto: J. Doig, "Science première dans la Métaphysique de S. Thomas", *Revue Philosophique de Louvain*, 1965 (1963), pp. 41-96.

PARTE II

ELENCO Y DESCRIPCIÓN DE LOS HÁBITOS INFERIORES

A

EL HÁBITO ABSTRACTIVO Y LOS HÁBITOS FORMALES

CAPÍTULO 6

EL HÁBITO ABSTRACTIVO

1. El hábito preliminar

El primer hábito de la razón es el *abstractivo*. Para su estudio encontramos una primera dificultad: este hábito no está explícitamente estudiado en el *corpus* tomista. Tampoco en sus comentadores clásicos ni en los escritos tomistas del siglo XX sobre la abstracción. De manera que se nos puede objetar que no hace falta inventar lo que no existe. Sin embargo, como respuesta a este inicial reproche se puede responder que una cosa es que este hábito, efectivamente, no aparezca explícitamente en los textos tomistas, y otra muy distinta que este hábito no exista, e incluso, que Tomás no lo tenga en cuenta de algún modo.

En cuanto a la existencia real de este hábito, se puede reparar en que una cosa es abstraer y otra conocer que abstraemos. Y si no se pueden atribuir ambos conocimientos al acto de abstraer, uno de ellos debe ser el propio del acto de abstraer y otro el que conoce al acto de abstraer: el *hábito*. Este hábito permite notar que se *abstrae*. Por lo que respecta a apoyar textualmente su comparecencia, se puede reparar en que Tomás de Aquino lo admite cuando afirma que abstraemos cuando queremos[1]. Eso indica –según él– que la voluntad puede actuar sobre el abstraer, y hay que tener en cuenta que, según Tomás, la voluntad no puede actuar sobre los actos de la inteligencia si esta facultad no

---

[1] "Cum autem intellectus possibilis iam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur *intellectus in habitu*, cum species intelligibiles iam sic habet ut eis possit uti cum voluerit". Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, c83.

dispone de los hábitos respectivos[2]. Por tanto, si actúa, *ergo*… el hábito abstractivo existe.

Con todo, de admitir la existencia de este hábito adquirido, Tomás de Aquino le otorgaría –como a otros hábitos– el papel de conocer según *especies*, es decir, de conocer *objetos*. Pero si eso fuera así, nada añadiría este hábito a los actos de abstraer, pues estos conocen objetivamente, o sea, por medio de especies inteligibles. Por tanto, para distinguir el hábito de sus respectivas operaciones inmanentes, el hábito abstractivo tiene que ser la iluminación del *acto* de abstraer[3], pues si fuera la iluminación de las especies, nada añadiría sobre el acto de abstraer y, consecuentemente, estaría de más. Sin embargo, es claro que el hábito no está de más, pues sabemos que abstraemos, somos conscientes de esa actividad de nuestra inteligencia.

Como el acto de abstraer es el primer acto de la inteligencia, el inferior, con este hábito se conoce que se conoce inteligentemente, es decir, manifiesta el primer *acto* inteligente, la *abstracción*. En efecto, el hábito permite notar que el conocer de la inteligencia es *universalizante*, o también, no sometido a la particularidad del conocer sensible. Al iluminar ese acto se nota que su luz ni es física ni puede derivar de lo físico, pues ningún conocer sensible universaliza. El acto de abstraer es formalizante, en el sentido de que al conocer presenta una forma. El acto es uno con la forma por él presentada. Por eso, el hábito que versa sobre ese acto se puede designar como formal, en el sentido de que conoce nuestra capacidad de formalizar de modo universal las formas particulares presentes en la sensibilidad intermedia. Por eso, el estudio de este hábito se puede incluir dentro de la sección de los hábitos que se pueden llamar *formales*, es decir, de esos modos de conocer racionales que no prescinden de los *objetos* pensados o *especies*.

La primera *operación* de la inteligencia es la *abstracción*. Sobre el tratamiento de ésta según la mente de Tomás de Aquino se ha escrito mucho en los siglos XX y XXI[4], pero no es éste el momento de detenerse en ella, porque no se

---

[2] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d39, q1, a2, ad5; *De malo*, q16, a8, co; *De virtutibus*, q1, a7, co; q1, a11, ad14; *In Ethicam*, IV, lect6, n12; VI, lect9, n8; *In De anima*, II, lect2, n6; *Super ad Colossenses*, lect3, cap3; *Contra Gentes*, IV, c70, n2; *Summa Theologiae*, I-II, q52, a3 co; q53, a3 co; q63, a2, ad2; III, q27, a5, ad3.

[3] "El hábito abstractivo manifiesta la operación y la conmensuración, y al manifestar la operación como verbo y el objeto como nombre establece la conmensuración… Decir que el baile está en el bailar es lo mismo que decir que lo visto está en el ver, y que el ente es, y que lo mismo es pensar-pensado". L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, p. 144.

[4] Cfr. J. L. McKenzie, "Abstraction in St. Thomas", *The Modern Schoolman*, 1934 (11), pp. 75-76; F. Van Steenbergen, "Réflexions sur la systématisation de la philosophie", *Revue Philosophique de Louvain*, 1938 (41) pp. 185-216; L. B. Geiger, "Abstraction et separation d'aprés S. Thomas", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1947 (31), pp. 3-40; M. V. Leroy,

pretende aquí estudiar esa operación inmanente, sino su respectivo *hábito*. Baste decir, que en la doctrina sobre la abstracción, Tomás sigue a Aristóteles[5]. Ahora bien, si el de Aquino nota que darse cuenta de que se abstrae no es abstraer, se puede decir que prolonga al Estagirita. En efecto, darse cuenta de que se abstrae no es abstraer nada, pues si tal tarea se atribuyese al acto de abstraer, al abstraer tendríamos una idea universal de qué fuese abstraer, en vez de notar que estamos ejerciendo un acto intelectual concreto.

Darse cuenta de que se abstrae es un *hábito*, el *abstractivo*, que, según Tomás, no se forma en nuestra inteligencia sin la luz de un acto previo[6], superior, al que Aristóteles llamó *entendimiento agente*, que por iluminar el *acto de abstraer* forma en la inteligencia el *hábito abstractivo*. En continuidad con ese modelo explicativo, es pertinente mantener que –como se ha indicado– el *entendimiento agente* no sólo debe ayudar a abstraer de las imágenes, sino que también debe activar toda la operatividad de la inteligencia. Por tanto, también la acompañará para educir de ella *hábitos*, que –como también se ha dicho– son el

---

"Le savoir spéculativ", *Revue Thomiste*, 1948 (48), pp. 236-339; G. Van Riet, "La théorie thomiste de l'abstraction", *Revue Philosophique de Louvain*, 1952 (50), pp. 353-393; J. Connolly, "Science *versus* Philosophy", *The Modern Schoolman*, 1952 (29), pp. 197-209; Ph. Merlan, "Abstraction and the Metaphysics in St. Thoma's Summa", *Journal of the History of Ideas*, 1953 (14), pp. 284-255; M. Andrea, "Astrazione nella noetica aristotelico-tomistica", *Archives de Philosophie*, 1956 (19), pp. 4-135; F. A. Cunningham, "A Theory on Abstraction in St. Thomas", *The Modern Schoolman*, 1958 (35), pp. 249-270; J. Bobik / K. M. Sayre, "Pattern Recognition Mechanisms and St. Thomas' Theory of Abstraction", *Revue Philosophique de Louvain*, 1959 (61), pp. 24-43; Y. Desrosiers, "Une controverse recente sur las rapports entre philosophie de la nature et les sciences de la nature", *Revue Philosophique de Louvain*, 1965 (63), pp. 419-457; J. A. Weisheipl, "Classification of the sciences in medieval thougt", *Medieval Studies*, 1965 (27), pp. 54-90; J. García López, "La abstracción según Tomás de Aquino", *Sapienza*, 1976 (29), pp. 205-221; L. García Alonso, "La abstracción en el pensamiento tomista", *Logos* (México), 1984 (12), pp. 103-115; O. N. Derisi, "Naturaleza del conocimiento humano: el significado de la abstracción en Santo Tomás", *Sapientia*, 1989 (171), pp. 5-10; (172), pp. 83-94; (173), pp. 163-170; (174), pp. 243-248; H. Smit, "Aquinas's Abstractionism", *Medieval Philosophy and Theology*, 2001 (10/1), pp. 85-118; etc.

[5] Según Kluge, Tomás desarrolla la doctrina aristotélica de la abstracción defendiendo la *intencionalidad* del abstracto, de acuerdo con la cual "a barrier, as alleged by the intuitionists (i.e. Ockham), simply does not exist". "Abstraction: A Contemporary Look", *The Thomist*, 1976 (40), p. 363.

[6] "Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a4, co.

rendimiento, la perfección, de la inteligencia como inteligencia. Pues bien, el primero de ellos es el que ahora nos ocupa.

No se puede conocer el acto de abstraer por abstracción, pues sólo se abstrae de lo sensible[7], y es claro este acto de la inteligencia no lo es. Además, el abstracto es universal, y es manifiesto que este acto no lo es. Asimismo, lo abstracto es intemporal, pero todo lo sensible no lo es. Por eso, es menester un nuevo conocimiento para saber qué sea el abstraer, y este conocer es el propio del hábito. ¿Qué significa abstraer? Ejercer una operación que ni es orgánica ni tiene como fin lo orgánico[8]. De otro modo: esa operación está libre de los condicionamientos de nuestro cuerpo. Por eso es inútil, desde la primera operación mental, buscar su lugar en el cerebro humano[9]. Ésta es la primera advertencia que un aristotélico debe ofrecer a los actuales estudiosos de la inteligencia artificial, a los que se dedican a la neurología y campos afines, a los que se enfrentan hoy con el problema mente-cerebro, etc. Tampoco el hábito abstractivo es una realidad de orden psicofísico[10].

Abstraer tiene una ventaja: *inmaterializar*. Pero también una desventaja: no conocer la realidad física tal como es: en su materialidad[11]. A su vez, conocer el

---

[7] "Intellectus non abstrahit a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales. Cum vero intelligit res quae sunt supra ipsum, non abstrahit". Tomás de Aquino, *De veritate*, q22, a11, ad7.

[8] Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q2, a1, co.

[9] "Horum autem, intellectus quidem nullius partis corporis actus est, ut probatur tertio de anima: unde non potest considerari per concretionem, vel applicationem ad corpus vel ad aliquod organum corporeum". Tomás de Aquino, *In De sensu et sensato*, I, lect1, n4. "Unde patet quod vires intellectivae non procedunt ex essentia animae ex illa parte qua est corpori unita, sed magis secundum hoc quod remanet a corpore libera, utpote ei non totaliter subiugata; et sic unio animae ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus". *De veritate*, q13, a4 co.

[10] Son, por tanto, inadmisibles, cualquier tipo de explicaciones como la que sigue: "el hábito nace de un contexto orgánico definido que aparece como condición y antecedente de la ejecución de un acto. El proceso es principalmente neurológico, comprendiendo una serie de unidades operantes en el sistema nervioso, con sus respectivas conexiones sinápticas". R. E. Brennan, *Psicología general. Una explicación de la ciencia de la mente basada en Santo Tomás de Aquino*, Morata, Madrid, 1952, p. 413. Aunque no podemos detenernos ahora en la fundamentación de la inmaterialidad de los hábitos cognoscitivos, sin embargo, notar que estos son inmateriales no es una verdad tan compleja de alcanzar, pues "no es muy difícil ver que no se trata de algo congénito. Si el hábito es una perfección añadida a las facultades, determinándolas y orientándolas frente a los objetos –perfección que se va acumulando con los actos–, es imposible que al mismo tiempo se nos dé la facultad y el hábito". A. García Álvarez, "Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo", *Estudios Filosóficos*, 1961 (10), p. 381.

[11] "La abstracción constituye, a la vez, una deficiencia y una excelencia del conocimiento humano. Una deficiencia, porque implica cierto alejamiento de la realidad y un empobrecimiento y parcialidad en relación con dicha realidad. Pero también una excelencia, porque supone una

acto de abstraer tiene una ventaja: saber que el hombre no se reduce a su cuerpo, sencillamente porque abstrae de sus condiciones concretas espacio-temporales[12]. Pero también acarrea una desventaja, y es que si la abstracción no arroja luz sobre la corporeidad humana en su estado concreto, es decir, no atraviesa de sentido al *propio cuerpo* humano, puesto que *universaliza*, entonces no conocemos por abstracción nuestras funciones vegetativas ni los movimientos corporales, ni el modo de ser del resto de las facultades sensibles, ni sus privaciones (dolor, enfermedad, etc.). Ahora bien, como la abstracción es el primer escalón del conocer de la inteligencia, si éste no penetra con su luz la corporeidad humana, ello indica que el cuerpo humano no está atravesado de sentido por la luz de la inteligencia. De otro modo: el cuerpo es ajeno al pensar. Cuando éste se ejerce, deja al margen la corporeidad. Sin embargo, es experiencial que conocemos nuestra corporeidad y el estado de ésta. De modo que, si no es con el conocimiento *racional* –que deriva de la abstracción–, el que permite conocer nuestra sensibilidad, debemos indagar cuál es el nivel o *método* cognoscitivo humano con el que conocemos nuestro propio cuerpo.

Si la inteligencia no penetra con su luz en la corporeidad humana propia, dado que la abstracción depende de la inteligencia, y ésta del alma, lo que precede indica que, en rigor, la unión del alma con el cuerpo es precaria. En efecto, si el alma no ilumina suficientemente nuestro cuerpo, como "iluminar" para el alma designa "activar", la carencia de suficiente iluminación por parte del alma a nuestra corporeidad denota su parcial activación. Por eso son explicables las disfunciones corporales, las enfermedades e incluso la muerte. También se entiende que todas ellas sean "carencias de sentido".

En suma, la abstracción no se preocupa de iluminar al propio cuerpo atravesándolo de sentido internamente, sino que lo deja de lado. En eso consiste la desventaja de lo que debería ser el engarce entre nuestra espiritualidad con nuestra corporeidad. Pero la abstracción supone también una ventaja no pequeña para el conocimiento de nuestra realidad inmaterial y, asimismo, para nuestro quehacer filosófico. Atendamos a ellas.

---

ampliación del campo cognoscitivo y una elevación al nivel intelectual en el que se captan las esencias. Dicho de otra manera: tener que abstraer es un defecto del conocimiento humano en relación con otros tipos de conocimiento superior; pero poder abstraer es una ventaja que tiene el conocimiento humano respecto al conocimiento puramente sensitivo". J. García López, *Elementos de metodología de las ciencias*, p. 26.

[12] "Et sic cum formae receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae a materia et ab omnibus conditionibus materiae, non ducunt in cognitionem singularium, sed universalium tantum". Tomás de Aquina, *De anima*, q1, a20, co.

2. El primer conocimiento de la realidad inmaterial humana

El *hábito abstractivo* es el primer hábito adquirido de la razón. Lo primero conocido por la razón son *aspectos* de lo real a través del *objeto intencional* (al que en la Edad Media se denominaba *quo*). Lo primero no es conocer el objeto como objeto. Conocer que el objeto es semejante o intencional respecto de lo real implica destacar el acto que lo forma. En efecto, implica conocer, no sólo el objeto como objeto, sino también, el acto que lo presenta, porque el acto es *uno* con el objeto. Este destacar el acto no puede hacerlo el mismo acto que forma o presenta el objeto, porque se emplea por entero en tal menester, sino otro *acto* superior, al que se puede llamar *hábito abstractivo*.

Mediante el acto de abstraer la razón abstrae cualquier *objeto* de la *sensibilidad interna*. Si ese acto es conocido, el hombre se da cuenta de que como ese acto puede ejercer cualquier otro acto de abstraer. Ese darse cuenta de que los actos de abstraer están en su poder[13] es un *hábito* adquirido en la razón, una posesión adquirida que perfecciona, actualiza, a esta facultad. Se adquiere con un solo acto si media una luz superior, es decir, no hay ninguna dificultad para abstraer, no hay rémoras: abstraído un objeto, adquirida la perfección de abstraer para los demás *objetos*. Ahora bien, adquirido dicho hábito, las operaciones siguientes de la inteligencia ya no serán del mismo nivel, es decir, ya no podrán ser meramente abstractivas, pues si el hábito es una perfección de la inteligencia, lo que permitirá a continuación serán operaciones distintas, más altas, que las abstractivas.

¿Qué conocemos en este nivel habitual? No directamente unas especies, sino unas *realidades*, es decir, unos *actos* de la razón, que no son físicos. Además, no los conocemos ni en universal ni intemporalmente, sino en concreto y cuando los ejercemos. Con este conocer el hombre se da cuenta por primera vez de que algo suyo transciende por entero lo físico espacio-temporal. En rigor, nota que existen en él realidades que no son corpóreas. Advertir que sea una *operación inmanente* (descubrimiento netamente aristotélico[14]) como distinta y superior a cualquier tipo de movimiento transitivo físico es factible por el hábito abstractivo. Al experimentar la índole inmaterial de dicha operación mientras la ejercemos, podemos decir que ella no es encuadrable en ninguna de las *categorías* de la realidad física (sustancia y accidentes). Si no es sustancia, carece de causa material y formal y, asimismo, de eficiente y final. Y como los accidentes son sujetos de inhesión de las sustancias, dado que el acto de conocer no es de

---

[13] "Cum abstrahere species a phantasmatibus sit in potestate nostra, oportet quod intellectus agens sit intellectus in habitu sicut forma ejus". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d17, q2, a1, co.

[14] Cfr. R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 459.

orden sustancial, carece también de sentido encuadrarlo en alguno de los nueve predicamentos.

Por ello, hay que prescindir del materialismo desde la primera operación de la inteligencia. También por eso, todo materialismo ha tenido un permanente caballo de batalla con la abstracción[15]. Los defensores de esas teorías abstraen, porque para formular las tesis que sostienen requieren abstraer, pero seguramente no se dan cuenta de qué sea abstraer, es decir, no tematizan el acto de abstraer desde el hábito abstractivo. Este olvido es posible porque los actos presentan objetos, pero no *se* presentan a sí mismos, sino que, más bien, se ocultan, ya que toda su luz la emplean iluminando las *especies*. El conocimiento es, por así decir, humilde: presenta lo conocido pero no pasa factura. Para conocer los actos es preciso manifestarlos desde el hábito, luz superior a ellos. A la par, los hábitos no se conocen temáticamente como los objetos, sino que se ocultan; son los que destacan nuestros actos de conocer, pero la luz del hábito no es como la que ilumina a los objetos o las ideas.

Si mediante el hábito abstractivo conocemos nuestros actos de abstraer, reparamos en que esos actos son superiores a los objetos que esos actos presentan, pues los actos son *reales*, mientras que los objetos son *intencionales*. En consecuencia, notamos que el conocimiento intencional no es ni el único ni el superior, pues conocer actos es superior a conocer objetos. Si mediante el acto de abstraer se puede incrementar el conocimiento objetivo, mediante el hábito se abre la posibilidad de conocer otras realidades, a saber, *actos inmateriales*. Ello es una indicación de que caben modos de conocer superiores al que forma ideas. En efecto, pese a la validez del conocimiento abstractivo, este nivel cognoscitivo no es el único, pues caben muchos otros actos de conocer (y algunos de ellos no conocen presentando objetos mentales). Además, por encima de tales actos caben asimismo otros hábitos cognoscitivos (tanto *adquiridos* como *innatos*). A la par, se nota que el abstraer no es el nivel supremo de conocimiento humano, sino justamente el ínfimo de la razón, el *preliminar*. También por eso progresar en conocimiento no es equivalente a abstraer cada vez más. De manera que habrá que revisar la teoría de los "grados de abstracción".

3. Abstraer y filosofar

Filosofar es *pensar*. Pensar es *centrar la atención*: "pararse a pensar". Es, en primera instancia, pensar en *presente*. Presentar comporta previamente haber

---

[15] Cfr. D. McGraw, "Intellectual Abstraction as Incompatible with Materialism", *Southwest Philosophy Review*, 1995 (11), pp. 23-30.

formado imágenes (al margen del tiempo físico) con la *imaginación* sensible; implica haber tenido recuerdos referidos al pasado con la *memoria* sensible; y también haber formado proyectos concretos de futuro mediante la *cogitativa* sensible. Supone, asimismo, haber conocido sensiblemente por medio de los *sentidos externos* y haber notado qué sea ese conocer mediante el *sensorio común* o *percepción* sensible. Pero pensar no es referirse a un objeto pasado (eso es recordar) o a un proyecto concreto de futuro (eso es proyectar cogitativamente). Pensar, en el primer nivel de la inteligencia, equivale a conocer en *presente* objetos en lo que se articulan el tiempo de la sensibilidad interna. Presentar es, por tanto, *articular el tiempo*. Es presentar en presente, universal e inmaterialmente, lo que era según el tiempo físico, particular y sensible. Además, el pasado y el futuro físicos, adquieren importancia cuando se piensan al margen del tiempo, o sea, en *presente*.

Por otra parte, el tiempo del pasado "antehistórico", el tema del *origen*, y el tema del futuro "posthistórico", el tema del *fin* o *destino* humano, no se piensan según la abstracción, sencillamente porque esos "tiempos" no se pueden abstraer, ya que no son tiempos *de lo físico*. Por eso, para los pensadores realistas que defienden que todo nuestro conocimiento es abstractivo (de su índole) o deriva de la abstracción, tales "tiempos" constituyen un enigma irresoluble que relegan sistemáticamente al ámbito de la fe. Pero no; no es un asunto de fe sobrenatural, sino de pensar[16]. Una cosa es no admitir la naturaleza de nuestra abstracción, asunto que es erróneo (y recurrente en el materialismo, empirismo, sensismo, etc.), y otra es admitir que nuestra única posibilidad de conocer sea al modo de la abstracción, es decir, con objetos pensados o *especies*, asunto que tampoco es acertado (y que caracteriza a un realismo depauperado). Con todo, este segundo error es más disculpable que el primero, sencillamente porque

---

[16] En efecto, los "tiempos" aludidos se pueden conocer con otros niveles cognoscitivos superiores a la abstracción, a saber, con esos que pueden, por así decir, superar por completo la *presencia* que ofrece la abstracción. Tampoco se puede pensar según la abstracción el *tiempo humano no corpóreo*, es decir, el tiempo de lo que en el hombre no es sensible. Además, este "tiempo" no es unívoco, sino que caben varios tiempos dentro de lo humano. En efecto, no es el mismo el tiempo que mide las realidades inmanentes que están a nuestra disposición, que el que mide nuestra propia intimidad personal. Al primero se puede llamar tiempo de la *esencia* humana. A segundo, tiempo del *acto de ser* personal. A su vez, dentro de cada uno de estos ámbitos caben tiempos distintos. Por ejemplo, no es el mismo el tiempo que mide el perfeccionamiento de la inteligencia, que el que mide el desarrollo de la voluntad. En cualquier caso, si alguien se obceca en atenerse exclusivamente al conocer abstractivo, dirá que esos otros no son tiempos, sino "presente", porque la abstracción sólo conoce en presente. Pero entonces, ¿cómo explicar los cambios que acaecen en las potencias espirituales humanas?, ¿cómo dar razón de los cambios en el corazón o intimidad humana?, ¿cómo distinguir el tiempo propio del hombre bienaventurado respecto de la eternidad divina?

notar qué sea la abstracción ejerce un indudable atractivo en el conocer humano, ya que –como se ha indicado– permite notar que nuestra mente trasciende lo físico. Tal vez por eso, por mor de poner de relieve nuestra trascendencia racional, los autores que notan la índole de este proemio de la inteligencia humana tienden a explicar *more abstractive* todo el conocer humano.

La abstracción presenta, es decir, articula en el presente mental el tiempo físico pasado y futuro. Pero no conoce el tiempo que no es físico. Atendiendo a la *presencia* mental que ofrece la *abstracción*, cabe indicar que la filosofía inicia su andadura cuando el hombre nota, por el *hábito abstractivo*, que lo pensado por su acto de pensar (*abstracción*) no está sometido al tiempo físico. Ante eso el hombre cae en la *admiración*[17]. Admirarse es de alguna manera trascender el tiempo físico; no estar sometido a sus procesos; es fruto –como se ha indicado– de pararse a pensar. Es claro que ningún animal se admira, pues de hacerlo detendría su conducta[18]. En efecto, es claro que todo el conocer animal está en función de la conducta animal que, a su vez, está subordinada a los procesos físicos del mundo. En cambio, admirarse fue la actitud con la que comenzó la filosofía presocrática, y también la de toda persona que empieza a filosofar. Con ella se descubre que la verdad no está sometida al tiempo, sino que es *presente* al pensarla, ni antes ni después, es decir, simultánea al acto que la piensa. Como el acto la *presenta*, se nota que la verdad es –como dice Tomás de Aquino– *presente*, o sea, ni temporal ni eterna[19]. Si la verdad no es temporal, y el conocer humano se corresponde con ella, en el hombre existe al menos una dimensión, su *pensar*, que no está sometida al tiempo físico.

Por el contrario, cuando la filosofía ha dejado históricamente de admirarse, de ceñirse a la verdad, cuando aparece la actitud de la sospecha ante la posibilidad de alcanzar la verdad, o la de duda frente a ésta, la misma filosofía entra en crisis. En esa tesitura se olvida que la verdad es *presente* y que la presencia está

---

[17] La filosofía, como es lugar común en los libros tradicionales de introducción a este saber, empieza por la *admiración*; y admirarse es desterrar el tiempo, esto es, quedarse absorto ante algo que está *presente*. El comienzo del filosofar parte de la *admiración*. Admirarse es suspender el tiempo: no ser tiempo. "Admirarse es dejar en suspenso el transcurso de la vida ordinaria". L. Polo, *Introducción a la Filosofía*, p. 26.

[18] Cuando el animal detiene su acción y no ataca ni huye ante una realidad, no es que se haya detenido a pensar, a descubrir la índole de lo que percibe, sino que lo que percibe no es suficiente para provocar en él la reacción de agresión, de rechazo violento o de huída, pues no es relevante para su supervivencia. En esa tesitura, la realidad física acaba adormilando al animal. El animal no detiene su conducta para conocer, sino a la inversa, conoce para desplegar una conducta. Ningún animal abstrae. Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c76, n15.

[19] Recuérdese que ese es el argumento con que Tomás rebate la supuesta validez de la prueba agustiniana de las verdades eternas para demostrar la existencia de Dios. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q16, a8, co.

por encima del tiempo. Se vuelve entonces a creer que el hombre es *tiempo* y que al fin sucumbe a él. Por eso, en sentido estricto, las filosofías que mantienen que el hombre es tiempo (Marx, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, etc.) no se puede decir de ellas, al menos en este punto, que sean filosofías, sino más bien antifilosofías. Es claro que en esa tesitura se acaba dando la espalda a la *verdad* y conformándose con algún tipo de interés, relegando toda verdad al ámbito de la opinión.

Cuando comienza la sospecha ante la *verdad*, se abandona la filosofía y se tiende a hacer literatura, poesía, tal vez arte, cultura; a dar explicaciones metafóricas, narrativas, míticas, culturales, historicistas, productivo-pragmáticas de lo real. Es decir, aparece de nuevo como tema central e insuperable la *temporalidad*. En este sentido la postmodernidad tiende a desvanecer la filosofía en literatura, el pragmatismo en acción, la hermenéutica en lenguaje *cinético*, etc. En efecto, tras aferrarse sólo a la verdad, pretensión de las últimas derivaciones del *idealismo* con Husserl, lo que apareció en el escenario intelectual europeo fue sospechar de ella; sospechar que si ya no se tiene una verdad que sea inamovible, desde ese momento pensar será *interpretar*. Es el mundo de la *verosimilitud*, de la hermenéutica, y también, el de la apertura al desfallecimiento del filosofar, que caracteriza a la postmodernidad. Pero ¿es correcto este planteamiento?, ¿qué nos desvela el hábito abstractivo al respecto?

4. El hombre no es tiempo

Tomás de Aquino advierte que abstraemos del lugar y tiempo[20]. ¿Cómo se puede abstraer del lugar, si se *es* lugar corporal?, ¿cómo del tiempo, si se *es* tiempo físico? ¿No será que el hombre *está* en ellos, pero no los *es*? El *objeto* abstracto, que es universal, está al margen del lugar y tiempo[21]. Si el hombre es

---

[20] "Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et simper". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q46, a2, co. "Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco: considerat enim universale, quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur caelestibus motibus". *Contra Gentes*, III, c84, n6. "Materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc". *De veritate*, q2, a6, ad1; "intellectus omnis abstrahit aliquo modo ab hic et nunc". *De malo*, q16, a7, ad5; "homo utitur etiam intellectuali cognitione, quae abstrahit ab hic et nunc". *In Peri hermeneias*, I, lect2, n2.

[21] "Universale abstrahit ab omni determinato tempore et loco". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect42 n6. Cfr. U. Meixner, "Abstraktion und Universalie bei Thoma von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch*, 1994 (101/1), pp. 22-37.

más que tal objeto, puesto que lo piensa, es decir, lo presenta al margen del tiempo, ¿cómo va a *ser* espacio-temporal?

Se abstrae de los contenidos que forman los *sentidos internos*, y estos forman objetos referidos al *pasado* (*memoria* sensible) y al *futuro* (*cogitativa*). Al abstraer *se articula el tiempo*, y al notar (*hábito*) que lo articulamos mediante el acto de abstraer, notamos que somos superiores al tiempo físico. Como el tiempo no es una realidad aislada, sino siempre "tiempo de", o –como señaló Aristóteles– *tiempo del movimiento*, notar que conocemos el tiempo en *presente* es notar que, si bien el hombre tiene que ver con el tiempo físico, puesto que su cuerpo *es* temporal, y porque es capaz de conocer el tiempo físico y hacer historia, precisamente porque lo conoce, se da cuenta que puede con él y que, en consecuencia, *el hombre no es tiempo*. Esa es la gran enseñanza del hábito abstractivo: en el hombre existe alguna dimensión que salta por encima de la temporalidad física y se corresponde con lo que está al margen de ella.

Este descubrimiento caracterizó al comienzo de la *filosofía*. En efecto, algo que admiró a los filósofos *presocráticos* es darse cuenta de que en el hombre existe alguna dimensión que no se reduce al tiempo[22]; que existe en él esta faceta que se corresponde con la verdad, y que ésta no está sometida al transcurso temporal. El *hábito de abstraer*, al iluminar la abstracción que articula el tiempo, nos permite notar que conocer el tiempo no es tiempo, es decir, que la mente actúa al margen del tiempo, o que no actúa según el tiempo físico. Es darse cuenta, derivadamente, que lo más importante en el hombre no es el *hacer*, la actividad pragmática, sino el pensar en presente. Con todo, tampoco el pensar ocupa la cúspide del valor humano, pues por encima de éste el hombre puede crecer en *humanidad*, es decir, es susceptible adquirir *hábitos y virtudes*, notando que nunca se llega a ser "demasiado humano", porque el crecimiento *habitual* es irrestricto. Además, superior a esas perfecciones de la *esencia* humana es el *acto de ser personal* humano, condición de posibilidad de ellas.

Articular el tiempo es conocerlo. Notar (por el *hábito abstractivo*) que conocemos articulando (*acto de abstraer*) conlleva notar que *conocer el tiempo no es tiempo*. Hacer historia no es ser historia. La realidad física está imbuida de un tiempo que no temporaliza a la inteligencia humana al conocerlo. Es descubrir que el hombre salta por encima de la temporalidad del mundo. La búsqueda del *fundamento* al margen de lo cambiante del tiempo es lo diferencial de la actitud de los primeros filósofos griegos, que coincide con el comienzo de la filosofía. La filosofía comienza cuando se comienza a descubrir el *método* del conocimiento humano (y emprende su declive cuando se olvida de él). Por eso la *teo-*

---

[22] Cfr. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, pp. 21-46.

ría del conocimiento es una ayuda tan relevante para el progreso filosófico[23], y su olvido, el mejor aliado de su declive.

El conocimiento humano conoce según un modo peculiar de conocer; no según uno cualquiera o como se quiera, sino como el conocer humano es, es decir, tal como jerárquicamente está conformado para corresponderse con la jerarquía de lo real. Si uno lo descubre, empieza a filosofar. La *filosofía* empieza a salirse de la temporalidad de las realidades físicas, y empieza a notarse que ese conocer es al margen del tiempo. Filosofía quiere decir saber acerca de realidades *fundamentales*, pero considerando a éstas al margen de los cambios temporales, sin que el tiempo físico las afecte o nos dejemos llevar por su carácter perentorio o urgente. Recuérdese, por ejemplo, que para los medievales la verdadera filosofía es la *perenne*, es decir, aquélla que descubre *verdades intemporales*, o también, que la *verdad no es temporal*. Nótese que la crítica que esa filosofía recibe en nuestra época permuta infundadamente su *perennidad* por su "antigüedad", a la que descalifica simplemente por ser "asunto pasado". Tras esa delación injustificada se abandona su tradición y la atención se ciñe únicamente en el momento temporal en el que prima lo apremiante, que por ponerse al margen de la verdad intemporal, queda referida a la moda cultural (sociológica, estética, política, etc.). Así, frente a la permanencia de la verdad, se abre paso el *relativismo*, que –según parece– domina nuestro escenario cultural[24].

5. Los diversos intentos humanos de vencer el tiempo

El intento de imponerse al tiempo recorre la historia de la humanidad, y las manifestaciones de esa lucha titánica han sido y son plurales[25]. Los pensadores

---

[23] Y también por eso, en cualquier época de crisis filosófica –como la nuestra– esta disciplina pasa a ser como la cenicienta de las disciplinas filosóficas.

[24] "En la actualidad se da una dominación del relativismo. Quien no es relativista parece que es alguien intolerante. Pensar que se puede comprender la verdad esencial es visto ya como algo intolerante. Pero en realidad, esta exclusión de la verdad es un tipo de intolerancia muy grave y reduce las cosas esenciales de la vida humana al subjetivismo". J. Ratzinger, *Conferencia de clausura del Congreso de Cristología*, organizado por la Universidad Católica de San Antonio de Murcia, 1 de diciembre de 2002.

[25] Se pueden atisbar desde los monumentos de los egipcios, hasta la velocidad que impera en las mil facetas del *activismo* de nuestra sociedad. En efecto, los egipcios buscaban la inmutabilidad, la permanencia. No hay en sus monumentos ancestrales movimiento ninguno, las grandes estatuas son hieráticas, las esfinges no esbozan acción ninguna ni siquiera una leve sonrisa, las pirámides son pétreas e inamovibles; dan la impresión de estar construidas para que no les afecte el paso de los siglos; la momificación intenta hacer perdurar el cuerpo humano, etc. Como se puede apreciar,

griegos no intentaron ganar al tiempo de modo físico o técnico, sino *pensando*. Buscaron el *fundamento* de la realidad, pero un fundamento que esté asistiendo *ahora*, es decir, al margen de lo que pasará y de lo que pasó. Se dieron cuenta de que podían con lo temporal de otra manera, no física o técnica, sino *cognoscitivamente*. No era la suya una guerra física contra el tiempo, sino mental. No se agitaron, no se aceleraron ansiosamente, sino que se pararon a pensar. Si bien la velocidad infinita es un imposible físico, pues es la negación de la velocidad o del movimiento, los griegos descubrieron que el pensar es, por así decir, más rápido que la velocidad infinita, puesto que es *acto* [*enérgeia*], es decir, sin tiempo, sin proceso, sin principio ni término, sin materia [*hipokeimenon*]. Pues bien, eso es notar la *abstracción*. Darse cuenta que uno abstrae es notar que uno vence el tiempo físico.

La actitud de superar el tiempo es propia de la *filosofía* griega, no de la *literatura* clásica de los griegos, que sucumbieron a su imperio, entendiéndolo además como *eterno retorno*. Tampoco es propia tal actitud de ciertos pensadores modernos que intentaron sublimar la literatura clásica por encima de la filosofía. Es el caso, por ejemplo, de Nietzsche, quien repone el mito del eterno retorno. Asimismo, desde Heidegger, muchos filósofos actuales aceptan que *el hombre es tiempo*, es decir, que se reduce a lo temporal. Los que se consideran

---

se trata de diversos intentos *físicos* de vencer el tiempo, pues molesta el pasado y el futuro, y se busca la permanencia, lo siempre igual.

Intentos semejantes de dominar la temporalidad se ven en las culturas orientales cuando se busca el *nirvana*. También en la griega: recuérdese el mito de Sísifo. Asimismo en la romana, con su agónica lucha por mantener el Imperio a cualquier precio. Otro intento de vencer el tiempo es el propio de nuestra sociedad, que es un intento *técnico*. Se atiende a la velocidad de los ordenadores, de los superconductores, de las comunicaciones, incluso espaciales. Se vive demasiado de prisa. Se busca la "velocidad luz" hasta en las películas. Se prefieren los artículos a los libros, y los *abstracts* a los artículos. Se atiende más a las máximas, los casos, los ejemplos y anécdotas, que a las pacientes explicaciones. Se anhela gastar la vida "a todo tren" hasta la última gota. El inconveniente ético de tal actitud es notorio, pues la vida humana no es una carrera de velocidad sino de fondo, de resistencia. Por eso, la juventud no es "fin en sí", sino que es *para* la madurez. Quemar la vida demasiado pronto conlleva soportar el lastre de las quemaduras durante el resto de la vida.

En el mundo actual de Occidente, el intenso trabajo deja sin tiempo que dedicar a la familia, a los amigos, a los vecinos, a la sociedad, y, sobre todo, a pensar. La sociedad ya no parece estar formada de *ciudadanos*, sino, por así decir, de "individuanos". Hasta el descanso es acelerado. Los deportes son cada vez más rápidos y estresantes. El paseo ha sido sustituido por el "footing" y la tertulia de amigos por la "movida". Las músicas son rápidas, estridentes. Se relegan no sólo las músicas clásicas, sino también las melodiosas y románticas. No pensaban así, por ejemplo, los medievales para quienes el canto gregoriano era un rezar del espíritu en voz alta. También se desdeña hoy la filosofía, porque filosofía y prisa son una pareja de caracteres inconciliables, que si se avienen a formar prematuro matrimonio, tal unión está condenada al fracaso, a la separación.

deudores del pensamiento tradicional, como esa sentencia contrasta con el pensamiento de los clásicos, suelen distinguir entre "tiempo integrado", que incluso aplican a Dios, y "tiempo no integrado", que caracteriza al envejecimiento corporal, a los desórdenes de la convivencia social, etc. A veces incluso, piensan en el tiempo como en una realidad separada. En cualquier caso, se asume la temporalidad como descriptiva del conocimiento humano, y también, de lo radical del hombre, con el agravante de que, de ordinario, se tiene una visión del tiempo unitaria tomando como modelo al tiempo físico. En efecto, se admite una sola modalidad de tiempo, y que éste es *continuo* o uniforme, lineal[26].

En definitiva, algunos filósofos han olvidado sacar partido consecuente de la *abstracción* y del *hábito abstractivo* para notar que la *presencia* mental no es tiempo físico, y parecen haber olvidado asimismo que el tiempo no es unitario, sino que conviene hablar de tiempos distintos. Tal vez les sea preciso reparar un poco más en el primer peldaño de la *teoría del conocimiento*, la *abstracción*, y en cómo la conocemos, porque este *hábito* de la inteligencia (y los demás) no deja atrás el pasado, sino que lo conservan en orden a mejorar el futuro. Y seguramente les hará falta también atender un poco más a la clave de la *ética*, porque la *virtud* es otro modo de vencer el tiempo[27].

Desde el punto de vista del conocimiento, cuando no se advierte la índole de la abstracción, ocurre algo similar a lo que pasó entre los *presocráticos*, a saber, cuando no se buscó el fundamento en *presente*, se recurrió a la explicación que proporcionaban los *mitos* en el *pasado*, es decir, unas enseñanzas literarias acerca de acontecimientos temporales que servían para aprender a vivir mejor la vida práctica, pero que consideraban que lo fundante había sucedido ya en el pasado, siendo la actual trama o secuencia de la vida mera consecuencia temporal de lo ya acaecido. En esa tesitura, la vida humana pierde sentido en la medida en que se estraga en la temporalidad, siendo comprendida ésta en el mito

---

[26] ¿Qué responder a este intrincado problema? En primer lugar, cabe recordar la tesis aristotélica de que el tiempo no se da aislado, sino que es siempre tiempo *de*. En segundo lugar, es pertinente admitir que existen tiempos *distintos*. No es el mismo el tiempo que mide los movimientos de las realidades físicas que el tiempo que mide los cambios en el alma, es decir, no son equivalentes el tiempo que mide el movimiento físico y el tiempo *discontinuo* que mide el paso de la *potencia* al *acto* en el conocer, en el querer, etc. ¿Y qué decir del tiempo del espíritu, del *acto de ser* personal humano? Que el *espíritu*, el ser que cada quién es, es un tiempo peculiar, pues mira a un futuro que nunca puede sejar de serlo. Pero esto último sería más oportuno tratarlo en otro marco, en un contexto referido más al núcleo de la antropología, al *ser* humano, a la *persona* humana; no en éste que alude más bien a la *esencia* humana, a las manifestaciones de cada persona en la inteligencia del hombre, en concreto a nivel de conocimiento abstractivo.

[27] Cfr. L. Polo, "Modalidades del tiempo humano", *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996.

como desvaída respecto de las brillantes épocas de antaño. Algo similar acaece en el *tradicionalismo* moderno, que constituye un decaimiento de la filosofía. Esa actitud trata de buscar en otro tipo de actividad sapiencial de menos vuelos algo que sea pedagógico, constructivo para la sociedad[28].

Pero no sólo el mito provoca fascinación. También los espejismos de un futuro imaginario son atractivos. En efecto, el hombre busca también llenar un vacío interior de sentido, de fundamento, pero si filosóficamente no lo puede llenar, lo intenta de otro modo, a saber, con el recurso a la variación, a las novedades temporales: nuevas modas, nuevas músicas... De ordinario, se apela a la relevancia de la *afectividad*, de la *voluntad*, para justificar esas variaciones. Se supone que la *contemplación* intelectual es estática y aburrida, y que lo voluntario es más cambiante y divertido. Se desconoce, pues, que un *acto*, tanto de la *inteligencia* como de la *voluntad*, no es movimiento alguno, no son temporales; que los *hábitos* y la *virtud* abren al futuro no temporal. Y, lo que es aun peor, se desconoce el *conocer* y el *amor* que caracterizan al *acto de ser personal*, que no son innovantes, porque no necesitan serlo, ya que son *novedad* radical.

El hombre no puede vivir al margen del preguntarse el sentido acerca del *fundamento* y del *destino*. La actitud respecto de esas cuestiones puede ser doble: el intentar la respuesta o el relegarlas al olvido. Ésta última, evidentemente, no aporta solución. Pero si se intenta responder, caben diversos posibles procedimientos: a) Uno, respondiendo aproximativamente a estas cuestiones centrales. Se trata de respuesta literaria, que es una preparación para otros modos de saber superiores. Ésa era la *respuesta mítica*, que miraba más al pasado. b) Otro, apelar al mito del *progreso indefinido*, que mira al futuro, y que puede admitir diversas variantes: médica, técnica, cultural, etc. Tanto éste mito como el precedente, tarde o temprano acaban desilusionando a sus partidarios, porque no solucionan el problema, ya que no responden sino imaginativamente a un problema racional, presencial, abstractivo. c) Otra posible respuesta es la que busca la *verdad*. Es la *respuesta filosófica*. Es fruto de pararse a pensar, que es lo que hicieron no sólo los grandes filósofos de todos los tiempos, sino también las grandes personas que han pasado por la historia anónimamente, a las que se les puede llamar filósofos, siguiendo el consejo de Platón: uno es verdadero

---

[28] Tampoco hoy está pasado de moda el saber mítico. En efecto, estamos inundados de literatura, y no sólo impresa en papel, sino en todo tipo de soportes audiovisuales. Cuando uno deja de ser filósofo, cuando no busca el fundamento en *presente*, acaba adhiriéndose al *mito*, porque se siente inmerso en la temporalidad. Sin embargo, los mitos son plurales, no integrados e incluso antagónicos. También nuestra sociedad busca unas migajas explicativas del sentido de la vida en diversos *discursos*, por ejemplo, en un filme, novelas, comentarios de la calle, etc. Pero son diversas facetas parcialmente explicativas, difícilmente aunables y a veces entran en conflicto, lo cual provoca la perplejidad entre quienes han recurrido a ellas.

filósofo cuando piensa en el problema de su muerte[29]; es decir, cuando centra la atención en el cese del tiempo físico, porque darse cuenta del límite temporal es trascenderlo, y es preguntarse por aquello intemporal que toma el relevo a lo temporal.

6. El primer hábito lingüístico

Como no cabe lenguaje sin tiempo, dado que el lenguaje es sensible y está acompañado de movimiento, articular el tiempo conlleva articular el *lenguaje*, pues es claro que éste es articulado[30]. El hábito abstractivo es, pues, el primer nivel cognoscitivo mediante el cual nos damos cuenta de que articulamos el lenguaje; es, por tanto, el primer nivel racional lingüístico, pero no el único ni el más alto, sino precisamente el mínimo. Este *hábito* permite nuestra habla[31]. El hábito abstractivo conoce el *acto* de abstraer y el *objeto* por él abstraído. El primero tiene como manifestación lingüística el *verbo*, y el segundo el *nombre*. Como a nivel de abstracción el acto es inseparable del objeto, el hábito abstractivo tiene una visión reunitiva de verbos y nombres sin separarlos. En él los nombres son con acción, y los verbos son sustantes. Si se atiende al ejemplo de la *physis* presocrática, lo que precede se puede expresar lingüísticamente diciendo que el fundamento como *physis* funda, y que esa acción fundante es sustantiva. Si se toma, en cambio, un ejemplo tomista, cabe decir que la sustancia de hombre actúa conformando la sustancialidad humana y que esa actividad no pierde su sustantividad.

Lo que precede indica que todo nombre se puede verbalizar y que todo verbo se puede nominalizar. A lo primero responde la versatilidad de ciertos idiomas modernos que no tienen reparo en derivar de un nombre su respectiva acción. A lo segundo responden las llamadas formas nominales del verbo. Nombre y verbo unidos: ése es el meollo del lenguaje a nivel de hábito abstractivo; y am-

---

[29] Cfr. Platón, *Fedón,* 64a-65a; 81a; 82c-84b; etc.

[30] "El *hábito abstractivo* es el hábito que corresponde a la operación de abstraer; es el hábito lingüístico, en que se manifiesta la verbalidad y la nominalidad, el verbo y el nombre. El verbo es lo que corresponde a la operación, lo que se manifiesta, la manifestación habitual de la operación, o la iluminación de la operación de abstraer. La operación es manifestada, iluminada por el hábito como verbo, y el abstracto se manifiesta como nombre". L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, p. 144. Otras indicaciones de este autor respecto del hábito abstractivo se encuentran, especialmente, a lo largo de los vols. II, III, IV y V de su *Curso de teoría del conocimiento*, en *El Logos predicamental.*

[31] Cfr. W. E. Fitzgibbon, "Language, Philosophies, and Degrees of Abstraction", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1970 (44), pp. 108-113.

bos son remitentes a la realidad física. Como es notorio, el meollo de los lenguajes es su *remitencia*, porque no nos quedamos en los signos, en las palabras escritas o en la fonología de las palabras habladas, sino que unas y otras remiten a realidades por ellas designadas. Con todo, las palabras remiten indirectamente a la realidad física, pues remiten directamente a los abstractos de la mente, al conocer humano del que dependen.

Ahora bien, el *conocer* no es un lenguaje, sino, en todo caso y por así decir, un "superlenguaje". El conocer es *más* que el lenguaje, porque lo pensado es *enteramente remitente*. La diferencia que hay entre los lenguajes y el conocer estriba en que lo conocido es *pura* remitencia, sin fonología, sin signos gráficos; esto es, sin soporte material de la intencionalidad. Lo conocido es la neta remitencia sin nada que quede en el objeto sin remitir. Quien ilumina esa remitencia es el *acto* de conocer. El *hábito* cognoscitivo también es conocer, pero no ilumina dicha remitencia de lo pensado a lo real, sino que manifiesta el *acto* de pensar, que no es remitente. Si el acto fuera remitente, la remitencia del objeto pensado estaría de más, pues una remitencia haría superflua la otra. De no estar de más la remitencia del objeto pensado, confundiríamos las dos remitencias (la del acto y la del objeto). Pero es claro que tenemos objetos pensados, ideas y que estos son remitentes. Por tanto, es imposible que los actos de presentar esos objetos o ideas sean remitentes. Esa confusión se puede designar como *voluntarismo*, pues confunde la intencionalidad cognoscitiva con la voluntaria, confusión en la que incurre, por ejemplo, Heidegger[32].

El conocer es la condición de posibilidad del lenguaje, no al revés (esta segunda faceta de la alternativa la suele sostener el *pragmatismo*). Los *hábitos* intelectuales son la garantía de los *actos* de pensar, y consecuentemente, también del *lenguaje*. Sin *hábito* adquirido en la inteligencia el lenguaje sería imposible. La condición de posibilidad de la existencia del *lenguaje* no son sólo los *actos* de conocer, sino, precisamente, los *hábitos*, porque son estos quienes conocen la articulación entre los actos de pensar y los objetos pensados. ¿Y la condición de posibilidad de los hábitos? Tiene que haber un conocer más intrínseco, más *íntimo* todavía a ellos, que dé razón de ser de la existencia del *hábito*. Ese es el *conocer personal*, no el de la inteligencia, sino el propio de cada quién[33]. Pero de éste trataremos en la Parte III de este trabajo.

---

[32] Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, §4.

[33] Algunos autores señalan que el conocer de la inteligencia también es cierto lenguaje. Sin dejar de ser esto una curiosa fusión entre lenguaje y pensamiento, si seguimos su modo de hablar, convendría decir que si al *conocer de la inteligencia* se le llama análogamente "lenguaje", el *conocer personal* al que ahora aludimos sería un "lenguaje" superior al de la inteligencia. Ese lenguaje no usa de palabras, conceptos o razonamientos, ni siquiera ilumina actos cognoscitivos, sino que intuye realidades personales.

Primero es el saber; segundo el hablar. Antes se conoce, luego –y si se quiere– se habla. Además, el saber siempre excede al hablar. Por eso siempre hay más saber que lenguaje, como es claro, por ejemplo, en quien aprende un nuevo idioma, pues siempre entiende más de lo que es capaz de decir. O como sucede en el que sabe cierto asunto pero le cuesta comunicarlo. Sólo lo que es sin tiempo, el acto de pensar y el objeto abstracto, puede dominar lo temporal, el lenguaje, para expresar un significado que, además, puede trascender lo temporal.

Ciertos *analíticos* actuales suelen defender la máxima de que "lo que no se puede decir no existe". No declaran que "lo que no se puede decir no se puede pensar", porque tienden a la identificación entre lenguaje y pensamiento, sino que el problema lo establecen en la vinculación entre el hablar-pensar y la realidad física. La dificultad que plantean en esa dualidad es de prioridades: ¿es más el lenguaje que la realidad o la realidad que el lenguaje?, ¿quién depende de quién? Obviamente dichos pensadores inclinan la balanza hacia el lenguaje. Según su tesis el lenguaje se parece a un juez que dicta unas normas a la realidad para que ésta las cumpla. ¿Dónde está la clave para saber si algo existe o no? Su respuesta es: en que se pueda decir, o sea, el lenguaje. Como éste tiene unas normas, la realidad se debe adaptar a las normas lingüísticas.

Si bien se mira, la tesis *analítica* precedente hace depender la ontología del lenguaje. En el fondo, nada nuevo, sino la reposición de la tesis de Gorgias: "el ente no existe. Si existiera no se podría conocer. Si se pudiera conocer no se podría hablar de él". Si se parte del lenguaje como de una base, lo que no case con él habrá que ponerlo entre paréntesis. La intención de Gorgias, y la de dichos analíticos, no es emprenderla a palos con la realidad, sino declarar la autonomía del lenguaje. Ahora bien, intentar autofundamentar el lenguaje usando para ello del mismo lenguaje es abrir para él un proceso al infinito. Además, de acuerdo con la tendencia analítica de identificar lenguaje y pensamiento, habrá que afirmar que lo que está al margen del lenguaje no se podrá conocer, y si no se puede conocer, no es que explícitamente no exista, sino que da lo mismo que exista o no, porque si la mente humana está al margen de eso, preguntarse incluso por su existencia es necedad. Pero con esto, y tomando pie de su tesis, no se muestra que lo que no se puede decir no exista, sino que no pocas veces abunda la ignorancia respecto de lo que existe, ya que nadie tiene en su haber la totalidad lingüística para exponer con ella todo lo existente. Es más, adquirir esa capacidad es imposible tanto individual como socialmente. El lenguaje, frente a lo que sostiene Gadamer, no es un trascendental[34].

---

[34] Cfr. F. Fernández-Labastida, "Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer", *Anuario Filosófico,* 2006 (31/1), pp. 55-75.

Además, no sólo tenemos el problema de lo que defiende dicha tesis "lo que no se puede decir no existe", sino otro: que se habla demasiado de lo que "existe poco", es decir, de lo que tiene poco valor ontológico o es accidental, lo cual, como mínimo, es una pérdida de tiempo. A la par, se habla poco de lo "más existente". Como se ve, el intento de encerrar (o reducir) la filosofía en el lenguaje, es restringir el alcance de este saber cuando no firmar su partida de defunción. De modo que, de caer en la cuenta de esta pérdida, no habría que proceder al entierro de la filosofía, sino que habría que abrir nuevos horizontes lingüísticos para poder decir en el futuro lo que todavía se desconoce. Pero para tal menester se requiere previamente haberlo conocido, pues no por mucho hablar se conocen mejor las realidades.

Obviamente, a la tesis analítica precedente le caben muchos reproches[35], entre otros, que se dicen demasiadas cosas que ni existen ni pueden existir; asimismo, que se dicen cosas erróneas, entre ellas, dicha tesis, pues es claro que ésta no existe en términos de verdad. También es claro que existen muchas otras cosas que son difícilmente expresables lingüísticamente, porque el lenguaje es pobre para manifestar la índole de ellas, ya que es inferior a las mismas. Estos autores olvidan algunas consideraciones muy claras para Tomás de Aquino: por una parte, que lo que las palabras significan no se refiere de manera inmediata a las cosas, sino más bien por medio de la inteligencia, ya que las palabras nos dan a conocer las concepciones de la inteligencia, que son similitudes de las cosas[36]; por otra, que la distinción jerárquica entre lo pensado y lo hablado, que

---

[35] Por ejemplo, si estos pensadores aplicaran su propio análisis del lenguaje a su fórmula, seguramente no la defenderían, pues "lo que no se puede decir" lo están diciendo al enunciar esa tesis. A la par, mantienen que "lo que no se puede decir" "no existe". Por tanto, por una parte "dicen" "lo que no se puede decir", lo cual es contradictorio, y por otra, dicen que "no existe" lo que están diciendo; ¿no es esto asimismo contradictorio? De otro modo, si transformamos su enunciado de forma positiva su tesis vendría a decir lo siguiente: "sólo existe lo que se puede decir". Ahora bien, si "sólo existe lo que se puede decir", ¿qué pasa si se guarda silencio? ¿Acaso no se es libre de hacerlo? Y si se hace, ¿que pasa con la realidad?, ¿no existe debido al mutismo? Por lo demás, si "sólo existe lo que se puede decir", ¿qué pasa al darme cuenta de que esa frase se puede decir, pero también se puede no decir, y tan legítimamente o más que su contraria? Si no se dice esa frase, según sienta la tesis, esa frase no existe. Pero si no existe, ¿cómo mantenerla? Si me doy cuenta de que se puede no mantener con más legitimidad que mantenerla, ¿por qué se va a mantener? Ahora bien, darse cuenta de que esa frase se puede decir, y también de que no se puede decir, no es lenguaje ninguno, ni siguiera acto de pensar ninguno, sino precisamente un *hábito adquirido* que tiene en su mano los actos de pensar para ejercerlos o no, y consecuentemente tienen en su poder las manifestaciones lingüísticas de esos actos. Como se puede apreciar, los hábitos cognoscitivos son los grandes solucionadores de las paradojas analíticas. En efecto, dado que todo problema se soluciona por elevación, y los hábitos cognoscitivos son superiores al lenguaje, lo aclaran.

[36] Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q7, a6, co.

prima al primero, es palmaria en Tomás de Aquino[37]. A su vez, que la verdad es segunda respecto del ser[38]. Primero, el ser; segundo, la verdad; luego, el lenguaje.

En cualquier caso, una cosa es el lenguaje y otra darnos cuenta que hablamos. Tal darnos cuenta no es lenguaje ninguno, sino la condición de posibilidad de todo lenguaje, a saber, un *conocer habitual*, un *hábito adquirido* de la inteligencia. Si el lenguaje es del orden abstractivo, es decir, según nombres y verbos inseparables, ese darnos cuenta es propio del *hábito abstractivo*.

---

[37] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate,* q4, a1, co.

[38] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate,* q21, a3, co.

CAPÍTULO 7

LOS HÁBITOS FORMALES

1. Dos tipos de "abstracción"

Como veíamos, en el primer peldaño de la inteligencia, la *abstracción*, son muchos los filósofos y las corrientes de pensamiento que tropiezan y caen, es decir, que no reparan en ella o, lo que es peor, que no la admiten. Los errores en torno a ella son múltiples: no admitir que el *objeto* conocido sea enteramente intencional; no aceptar que sea universal; no tener en cuenta la índole de *acto* de la operación inmanente; no reparar en que ese acto presenta el tiempo físico sin ser él temporal, sino pura presencia mental; no considerar que ese acto sea inmaterial y que también lo es el objeto, etc. Por su parte, como también se advirtió, todavía es más difícil reparar en el *hábito abstractivo*, pues de notarlo se advertiría que la dimensión intelectual humana es intemporal, espiritual, etc., de manera que habría que rectificar ciertas tesis antropológicas materialistas, biologicistas, historicistas, etc.

Pues bien, los actos y hábitos cognoscitivos posteriores a la abstracción todavía son más difíciles de tematizar que dicha operación y su hábito. Tampoco son menores los errores históricos habidos sobre esos ulteriores modos de conocer, que deberemos rectificar. Para Tomás de Aquino, desde la abstracción se abre un doble camino para la inteligencia al llama *doble abstracción*. En nuestro primer escrito[1], tras repasar los textos del *corpus* y establecer las oportunas

---

[1] Cfr. mi trabajo: *Conocer y amar*, cap. III, 2. *Abstracción formal y abstracción total.* Guil Blanes denuncia la confusión de Cayetano (y otros) entre "abstracción de la forma" y "abstracción formal", por una parte, y entre "abstracción del todo" y "abstracción total" por otra. Cfr. G. Blanes, "Abstracción del todo, de la forma y por juicio negativo, según el comentario tomista al de Trinitate De Boecio", *Estudios Filosóficos*, 1953 (3), pp. 389-404; "La doctrina tomista de la abstracción", *Anales de la Universidad Hispalense*, 1961 (22/1), pp. 53-106. Cfr. L. C. Ferrari, "Abstractio totius and abstractio totalis", *The Thomist*, 1961 (24), pp. 72-89. En cambio, Vicente-Burgoa opina que la opinión de Cayetano no es opuesta, sino "complementaria" a la de Tomás de Aquino. Cfr. L. Vicente Burgoa, "¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano", *La Ciencia Tomista*, 2000 (127), pp. 99-133. Por su parte, C. J. Kelly, defiende que "Ce serait vraiment être dupe des mots que voir dans l'*abstractio totius a partibus materiae* la

rectificaciones a diversas interpretaciones de ciertos comentadores tomistas aludiendo a escritos recientes[2], admitíamos que –según Tomás– existe una "doble abstracción": la *formal* y la *total*. La primera es la propia de las *matemáticas*. La segunda, de la *física*. Según la primera se abstrae una *figura* de la realidad material en la que ésta está plasmada, por ejemplo, la forma de una casa se separa de la madera con la que se ha construido esa casa. Según la segunda, se abstrae la *forma* real de la *materia*, es decir, la *causa formal* de las variaciones materiales en las que esa forma se da repartida. Por ejemplo, la causa formal de gato de las particularidades corpóreas de los muchos mininos. De acuerdo con la primera "abstracción", se abstrae la forma geométrica de la materia sensible, o también, los accidentes del sujeto. Según la segunda, se abstrae el *universal real* de los particulares materiales[3]. La primera "abstracción" faculta a la inteligencia para un modo de proceder *formal*, *genérico*. La segunda, en cambio, le facilita una progresiva adecuación con lo real físico para descubrir la índole *causal* de ello.

Como se ve, lo que el de Aquino tiene en cuenta para distinguir esa doble modalidad operativa de la inteligencia queda referido a lo conocido, es decir, a los *objetos*, no al conocer, o sea, a los *actos*. Pues bien, si los distintos actos no son suficientemente aludidos en el *corpus* tomista, menos aún lo son los respectivos *hábitos* de ambas vías operativas. Por eso es difícil, sin el apoyo de suficiente base textual, desentrañar la índole de los hábitos adquiridos que se abren en esas rutas intelectuales, o sea, es arduo conocer los hábitos que nos permiten conocer nuestros distintos tipos de actos que puede ejercer la inteligencia tras la abstracción. Pero, como se ha adelantado, alguna indicación aparece al respecto en los escritos tomistas. Vayamos, pues a los pasajes pertinentes.

2. ¿Qué dicen los textos?

Tomás enseña que "se hace una doble abstracción por el intelecto. Una, según que lo universal se abstrae de lo particular, como animal de hombre. Otra,

---

seule abstraction totale et dans l'*abstractio formae a materia sensibili* la seule abstractio formelle autoriées par saint Thomas". "Abstraction and existence. A study on St. Thomas: *In Boethii De Trinitate*, q. 5, a. 3", *Laval Théologique et Philosophique*, 1965 (21), p. 338.

[2] Cfr. al respecto: J. I. Murillo, *Operación, hábito y reflexión*; J. De Zan, "Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Tomás de Aquino", *Sapientia*, 1972 (27), pp. 335-350.

[3] Cfr. U. Meixner, "Abstraktion und Universalie bei Thomas von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch*, 1994 (101/1), pp. 22-37.

según que la forma se abstrae de la materia, como la forma del círculo se abstrae por el intelecto de toda materia sensible. Entre estas dos abstracciones, ésta es la diferencia: que en la abstracción que se hace según lo universal y particular, no permanece eso respecto de lo cual se realiza la abstracción, pues quitada la diferencia racional del hombre, no permanece el hombre en el intelecto, sino sólo el animal. Pero en la abstracción que se toma según la forma y la materia, una y otra permanecen en el intelecto, pues abstrayendo la forma del círculo del bronce, permanecen ambas en nuestro intelecto, tanto la noción de círculo como la de bronce"[4].

En la primera abstracción a la que alude el precedente texto nos quedamos con lo *universal* en la mente, dejando de lado lo particular del que ese universal se ha abstraído. En la segunda, en cambio, la mente no prescinde de nada, sino que se queda con las dos nociones, sólo que ahora las considera *separadas*. Por tanto, en este segundo caso ya no se puede tratar de un solo abstracto, porque el abstracto es "uno", sino de dos nociones abstractas que antes estaban juntas. ¿Para qué hace la mente estas dos operaciones tan distintas? En una parece que le interesa quedarse únicamente con lo *universal real*; en la otra no quiere prescindir de nada, pero aísla racionalmente lo que en la realidad se presenta *accidentalmente* unido.

En otro lugar Tomás señala: "no se dice, pues, que el animal se abstraiga de la piedra, si el animal se entiende sin entender la piedra. De donde, ya que la abstracción no puede ser, propiamente hablando, sino de lo que está unido en el ser, según los dos modos de unión predichos, a saber, por la que se unen la parte y el todo, o según la forma y la materia, la abstracción es doble, una, por la que la forma se abstrae de la materia, otra, por la que el todo se abstrae de las partes. Se puede abstraer aquella forma de alguna materia cuya razón de esencia no depende de tal materia. Pero no se puede abstraer por el intelecto la forma de aquella materia, de la cual depende según su esencia"[5]. Lo primero a notar de

---

[4] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q40, a3, co. El texto sigue de esta manera para ejemplificar: "Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia, secundum rem; tamen, secundum modum significandi, invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Damascenus dicit quod commune est substantia, particulare vero hypostasis. Si igitur loquamur de abstractione quae fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis patris, quae est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formae a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum, sicut, remoto per intellectum a patre quod sit ingenitus vel spirans, remanet hypostasis vel persona patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis".

[5] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co2. Cfr. entre, otras muchas alusiones, estos textos semejantes: *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co4 y co5; *Compendium Theologiae*, I,

este texto es que, para el de Aquino, la razón abstrae o separa lo que está unido en la realidad física, pues carece de sentido separar aquello que en esa realidad está separado, como, por ejemplo, animal y piedra. También carece de sentido intentar separar lo que ya es una realidad separada de la materia, como es el caso, por ejemplo de un acto de pensar. Lo segundo es buscar los modos de separar lo unido de la realidad física de que es capaz la razón. Para eso se pregunta Tomás cómo están unidas las cosas en lo real sensible. Advierte dos modos de unión.

Una es la unión de una *forma* con una *materia* de tal suerte que entre ellas no medie una relación necesaria, sino *accidental*. La palabra *forma* significa aquí *figura*; en modo alguno causa formal. Por ejemplo, se puede abstraer la forma de una mesa de la materia de la que está hecha una mesa, por ejemplo, la madera, sencillamente porque esa forma es accidental para tal materia[6]. En este sentido se dice que la figura de mesa es *accidental* para esa materi; por eso se puede separar de ella. De ese estilo son todas las realidades artificiales que construye el hombre. Otra unión, en cambio, es la de la *forma sustancial* con su respectiva *materia*. En efecto, no se puede separar la forma de una materia que sea *consustancial* con ella. En ese caso no se habla de figura, sino de *causa formal*[7]. Por eso añade Tomás de Aquino a continuación de ese texto que "como todos los accidentes se comparan al sujeto sustancial como la forma a la materia y cualquier razón de accidente depende de la sustancia, es imposible separar alguna forma tal de la sustancia"[8].

Tras explicar Tomás qué entiende por la abstracción de la *forma-figura*, pasa a exponer qué entiende por la *abstracción según la cual el todo se abstrae de las partes*. El siguiente texto lo explicita: "el todo no se puede abstraer de cualquier parte. Pues existen ciertas partes de las cuales depende la razón del todo, a saber, cuando este todo se compone de tales partes, como se refiere la sílaba a las letras y el mixto a los elementos. Y tales partes se llaman partes de la especie y de la forma, sin las cuales no se puede entender el todo, que se pone en su

---

c62; *De substantiis separatis*, I, 94; *In Metaphysicam*, III, lect2, n6; *In De anima,* III, lect12, n20; *De veritate*, q2, a6, ad1; *In De anima*, I, lect4, n6; *Summa Theologiae*, I, q40, a3co.

6 En efecto, la forma de la madera de esa mesa era natural en el árbol de la que se extrajo, pero es artificial en la mesa, pues esa madera podría haberse utilizado para conformar cualquier otra figura (silla, armario, estantería, puerta, etc.).

7 Por ejemplo, no se puede separar la "perreidad" de perro, pues si ésta se quita, no queda nada de perro. La "perreidad" es la forma sustancial a la que se unen los accidentes reales de un determinado perro.

8 Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co2. Siguiendo con el ejemplo anterior, es improcedente separar "ladrar", de "perro", porque ese accidente es propio y exclusivo del perro.

definición. Pero hay ciertas partes que se añaden al todo en cuanto que tal, como el semicírculo se refiere al círculo... De modo semejante también, pertenece por sí al hombre que se halle en él alma racional y cuerpo compuesto de cuatro elementos, de donde sin estas partes no se puede entender al hombre, sino que esto conviene poner en su definición. Por lo cual, las partes son de la especie y la forma. Pero el dedo, el pie y la mano y otras partes de este estilo se añaden a la comprensión de hombre, por lo cual no depende de ellas la razón esencial de hombre, y el hombre se puede entender sin ellas. Pues ya tenga pies o no, mientras se ponga la unión de alma racional y cuerpo compuesto de elementos con la mezcla adecuada que requiere tal forma, se dará el hombre. Y estas partes se llaman partes de la materia, que no se ponen en la definición del todo, sino más bien al contrario. Y por este modo se refieren al hombre todas las partes señaladas, como esta alma y este cuerpo y estas uñas, y este hueso y cosas de este estilo. Pues estas partes son, sin duda, partes de la esencia de Sócrates y de Platón, pero no del hombre en cuanto hombre. Y por eso, el hombre se puede abstraer por el intelecto de estas partes, y tal abstracción es de lo universal respecto de lo particular"[9]. Comentemos brevemente el texto.

Ante todo, hay que tener en cuenta que en este texto se habla del *compuesto hilemórfico*, es decir, de la *forma sustancial* de una realidad que se distribuye en las *materias que individúan* esa especie. Se trata, por tanto, de la *causa formal* y de la *causa material*. En suma, del *universal real*, es decir, del "unum in multis", o sea, del "todo" o el "uno" que se halla realmente repartido entre los "muchos" individuos materiales. El "todo" se abstrae de la "parte", es decir, la *causa formal* o "razón esencial" se separa de las *partes concretas* en aquélla que se encuentra. Pero "el todo no se puede abstraer de cualquier parte", sino de las que son accidentales para conformar ese todo. Uno de los ejemplos que pone es bien elocuente: el todo "hombre" no se puede separar de sus partes "cuerpo" y "alma racional", porque éstas conforman la razón del todo "hombre", es decir, de ellas "depende la razón del todo" de tal manera que si falta alguna, falta el todo "hombre", porque ellas son las que describen la *esencia* de hombre.

En cambio, hay partes que se pueden añadir o quitar sin que afecte al todo "hombre". Y éstas –añade– "se llaman partes de la materia". En efecto, son asuntos accidentales que no cambian la especie. Así, no porque un hombre sea alto o bajo, grueso o delgado, de mayor o menor edad, blanco o negro, etc., es más o menos hombre, pues todas esas *partes* afectan accidentalmente a la *materia* humana, pero no directamente al compuesto hilemórfico que distingue al hombre de los demás seres. Este tipo de "abstracción" no separa la forma de la materia, sino la *causa formal* de las concreciones materiales que presenta la materia en que ella se encuentra, pues la causa formal y la material están unidas

---

9 Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co3.

en la realidad. Así se separa, como se ha dicho, la *esencia* humana de la concreción material de esa esencia en un hombre concreto, pero no se separa la causa formal de la material, pues de lo contrario, no tendríamos hombre, sino sólo alma. A este tipo de "abstracción" Tomás lo caracteriza como separar lo "universal" de lo "particular". ¿Qué condición se requiere para que se dé esta abstracción? Que existan *esencias* reales, es decir, *universales reales* que se den individualizados en multiplicidad de sujetos. Separar el "todo" de una "parte" accidental sólo se puede llevar a cabo si tal operación se realiza respecto de los *universales reales*.

En el mismo libro al que pertenece el texto precedente, pero un poco más adelante, Tomás mantiene que "éstas son las dos abstracciones del entendimiento. Una que responde a la unión de la forma y la materia o de los accidentes y el sujeto, y ésta es la abstracción de la forma respecto de la materia sensible. Otra que responde a la unión del todo y de la parte, y ésta responde a la abstracción del universal de lo particular, que es la abstracción del todo, en el cual alguna naturaleza se considera absuelta según su razón esencial de todas las partes que no son partes de la especie, sino que son partes accidentales. Pero estas abstracciones no son opuestas, por las que la parte se abstrae del todo o la materia de la forma, porque la parte, o bien no se puede abstraer del todo por el intelecto, si es de las partes de la materia, en cuya definición se pone el todo, o bien puede también ser sin el todo, si es de las partes de la especie, como la línea sin el triángulo o la letra sin la sílaba o el elemento sin el mixto. En esas cosas que pueden estar divididas según el ser, hay más razón de separación que de abstracción. Pero, de modo semejante, cuando decimos que la forma se abstrae de la materia, no se entiende de la forma sustancial, ya que la forma sustancial y la materia a ella correspondiente dependen una de otra, de manera que no se puede entender la una sin la otra, ya que el propio acto se realiza en la propia materia"[10].

En el texto anterior hay varias cosas de interés, pero, sin duda, la más importante está al final. En efecto, la forma que se abstrae de la materia no es la *forma sustancial*, porque esa forma es concausal con la materia, y precisamente por ser causas *ad invicem*, ni se dan separadas ni se pueden entender por separado, es decir, por abstracción. Por tanto, no se puede decir –como mantienen varios comentadores tomistas[11]– que la abstracción formal (la de la forma de la materia) versa sobre la realidad física separando la *causa formal* de la *material*. Eso responde a un equívoco debido a los nombres. Entonces, ¿de qué "forma" se

---

[10] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co4.

[11] Seguramente el equívoco comenzó con Cayetano. Cfr. al respecto: L. C. Ferrari, "A Thomistic Appraisal of Thomas de Vio Caietanus's abstractio totalis", *Angelicum*, 1965 (42), pp. 441-462.

trata? Ya se ha indicado: de la *forma-figura*. Por ejemplo, la figura de un automóvil respecto del metal con que está construido.

3. Confirmación textual de la tesis

Después de tanta bibliografía contraria a la tesis que aquí se defiende, a algunos lectores puede parecer sorprendente que "abstracción formal" designe a la forma entendida como "figura", y consideren –por la afinidad nominal– que tal forma se refiere a la "causa formal". De modo que es pertinente confirmar nuestra tesis ampliando la base textual. Tomás de Aquino afirma en otro lugar que "existe una doble resolución que se realiza por el intelecto. Una según la abstracción de la forma respecto de la materia, en la que sin duda se procede de eso que es más formal a eso que es más material, pues eso que es el sujeto primero, permanece lo último; pero la última forma se remueve lo primero. En cambio, otra resolución es según la abstracción de lo universal respecto de lo particular, que en cierto modo mantiene un orden contrario, pues primero se remueve las condiciones materiales individuantes para que se tome lo que es común"[12]. En este texto, el lector puede advertir, por lo menos, que en un tipo de abstracción se habla de la *forma*, y en el otro del *universal*. De modo que la primera *forma* no puede tratarse de la *causa formal*, puesto que ésta tiene que ver directamente con el *universal*. En el texto se añade, además, que en la primera abstracción –la *formal*– se procede separando la forma de la materia de tal manera que nos quedamos con ésta última. Si esa forma fuese la causa formal, de poco nos valdría la denominación de "abstracción formal" tomada de la causa formal, porque tal modo de proceder se separa de la forma y se queda con la materia, que "permanece lo último". En ese caso, sería más oportuno denominar a este tipo de abstracción "abstracción material", pues separamos la materia de las formas en las que ésta se presenta. En cambio, la otra abstracción, la del universal respecto del particular, "en cierto modo mantiene un orden contrario", pues se prescinde de las "condiciones materiales individuantes" que son accidentales para el universal, para quedarse así con lo *común*, con lo propio de la *especie*.

En otro texto tomista podemos leer lo siguiente: Parménides "descubrió que nuestro intelecto entiende los abstractos de doble modo: de uno, como entendemos lo universal abstraído de los singulares; de otro, como las matemáticas se abstraen de los sentidos; y estableció que una y otra abstracción del intelecto responden a la abstracción en la esencia de las cosas: de donde concluyó que las

---

[12] Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, c62, co.

matemáticas y las especies son separadas"[13]. Aquí se establece una distinción entre la *abstracción matemática* y la del *universal*. Ahora es pertinente preguntar si la abstracción llamada *formal* es la propia del universal, como defienden ciertos comentadores tomistas, o más bien es propia de las matemáticas. Tal vez encontremos respuesta en el siguiente texto del mismo libro. "Algunos, atendiendo a la doble abstracción, a saber, la de lo universal respecto de lo particular, y la de la formas matemáticas respecto de la materia sensible, defendieron que subsisten las de uno y otro género. Y así establecían sustancias separadas, que son universales abstraídos de la subsistencia, entre las sustancias sensibles particulares y pusieron en la matemática subsistencia separada, a saber, los números, las magnitudes y las figuras"[14]. Aquí la palabra "forma" aparece vinculada a la matemática, pero no al universal. Que para Tomás de Aquino las "formas" tengan que ver con las matemáticas obedece a una sencilla razón histórica, ante todo, porque –como veremos– la geometría, que trabaja con formas (en el sentido de *figuras*), es, para él, parte de la matemática.

Atendamos a una ulterior concreción de esta tesis en el mismo libro. Tomás recuerda que ciertos filósofos "ponían doble abstracción de las cosas: a saber, la abstracción del intelecto según la cual se dice abstraer lo universal de lo particular, junto a la cual ponían las especies separadas por sí subsistentes. De otro modo ciertas formas de la materia sensible, en las que, a saber, no se pone la definición de materia sensible, como el círculo se abstrae del bronce"[15]. Como es claro, en el texto aparece vinculada la palabra "especies" a la llamada abstracción de lo universal respecto de lo particular. De todos es sabido que el término "especie" tiene en el tomismo equivalencia con los de "esencia", "quididad", etc., vocablos que designan asuntos *reales* vinculados a la *causa formal*. De todos es también conocido que Tomás de Aquino –siguiendo a Aristóteles– critica en multiplicidad de ocasiones a Platón y a los platónicos que tales especies o se dan en la realidad física como *causas formales* o se dan en el *nous* como *objetos intencionales*, pero no se dan en un mundo aparte. De acuerdo con esa explicación tomista, "abstracción del universal" o según "especies" indicaría, o bien que nos quedamos con la causa formal real o con ésta tal como está pensada. En cambio, en el texto se habla de abstracción de "ciertas formas de la materia sensible… como el círculo se abstrae del bronce". No pa-

---

[13] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* I, lect10, n8; cfr. asimismo: *In De anima*, III, lect12, n80; *Summa Theologiae*, I, q85, a1, ad2. Con posterioridad a Parménides uno y otro "camino abstractivo" es notado por los filósofos presocráticos, pero quien extrapola el objeto de ambos es Platón, precisamente por no reparar en el intelecto agente. Luego siguieron por ese camino los platónicos y los pitagóricos. Cfr. *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co5.

[14] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, III, lect2, n6.

[15] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* III, lect7, n3.

rece que estas formas designen causas formales, a menos que se considere que el círculo sea la causa formal del bronce… Pero si eso se admite, es claro que por causa formal no se está entendiendo otra cosa que la *figura*. Ahora bien esto, obviamente, es erróneo, y desde luego, no es tomista.

Con todo, atendamos a más textos por si a algún lector le quedan todavía dudas. Hay una doble separación, "una según la operación del intelecto que compone y divide, que se llama propiamente separación; y ésta compete a la ciencia divina o metafísica. Otra según la operación por la que se forman las quididades de las cosas, que es la abstracción de la forma de la materia sensible; y ésta compete a la matemática. La tercera, según la misma operación que es la abstracción del universal del particular; y ésta compete a la física y es común a todas las ciencias, ya que en todas las ciencias se abandona lo que es por accidente y se toma lo que es por sí. Y ya que algunos no entendieron la diferencia entre las dos últimas y la primera, cedieron al error, de modo que ponían las cosas matemáticas y los universales separados de los sentidos, como los pitagóricos y platónicos"[16], es decir, existiendo en un mundo aparte.

El pasaje precedente comienza hablando de la *separación metafísica*, a la que podemos dejar –de momento– un poco de lado, pues es pertinente aludir a ella al tratar del "intellectus". En efecto, esa separación no nos interesa en este contexto, porque la metafísica estudia las cosas que son separadas según su ser, no las que separa nuestra inteligencia. De manera que si alguien entiende por metafísica el que nuestra mente separa asuntos universales de la realidad física (y habla, por ejemplo, de metafísica de la sustancia y de los accidentes, del trabajo, del espacio y del tiempo, del cuerpo humano, del lenguaje, etc.), se le puede decir que Tomás de Aquino no está de acuerdo con él, pues ese uso del término "metafísica", en sentido estricto, no lo considera apropiado.

El texto aludido sigue diciendo que hay otros dos tipos de abstracción. Una "por la que se forman las quididades de las cosas, que es la abstracción de la forma de la materia sensible; y ésta compete a la matemática". Antes hemos dicho que la palabra *quidditas* equivale a *esencia* real física. En este texto se habla de *quididad* referida a las esencias matemáticas. También ese uso es

---

[16] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co5. Cfr. sobre la distinción entre física, matemática y metafísica según Tomás de Aquino: C. Lértora, / J. Bolzán, "Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas (*In Boethium De Trinitate*, q. VI, a. 1)", *Sapientia*, 1972 (27), pp. 37-50. Este escrito, basado en el comentario de Tomás al *De Trinitate*, defiende que "en las ciencias de la naturaleza se ha de proceder racionalmente; en la matemática axiomáticamente; y en la metafísica intelectualmente", (p. 50), tesis con la que en cierto modo se puede estar de acuerdo. Sin embargo, admite que "'intellectualiter' no significa estrictamente visión intelectual pura… sino raciocinio inmediato de la intelección simple de las verdades", con lo que no se puede estar de acuerdo.

ordinario en el *corpus*, porque para Tomás de Aquino –como para el Estagirita– las esencias reales son como los números, pues si una se cambia en algo, pasa a ser otra distinta. Pero también es claro que, para Tomás de Aquino, las matemáticas no versan sobre las *causas formales* de la realidad física, sino sobre formas que son *figuras* imaginadas. El texto añade que "la abstracción del universal del particular… compete a la física", no a la matemática ni a la metafísica, y declara que consiste en separar "lo que es por accidente" de "lo que es por sí", lo cual, obviamente, es una alusión directa a la *sustancia*. Ahora bien, sustancia es la unión real de la *causa formal* y la *causa material*.

El texto termina diciendo que algunos confunden lo que es separado según la inteligencia con lo que es separado en la realidad, es decir, mezclan la separación física y matemática con la metafísica. A esta confusión, más bien antigua, se podría añadir la de algunos comentadores tomistas que confunden no sólo la separación física con la metafísica, pues llaman metafísica a las causas de la realidad física y asuntos similares, sino que también confunden –tal vez por un problema de nombres– la abstracción física con la matemática, pues dicen que la abstracción *formal* es la que separa la *causa formal* de la material y se queda con la primera, que vendría a ser –según ellos– el método propio de proceder de la *física*, mientras que la abstracción del *todo de las partes* sería –por aquello de que la suma de las partes constituye un todo– la abstracción propia de las *matemáticas*.

Pero no hay tal, por el doble motivo ya indicado: uno, porque la forma a la que se refiere Tomás de Aquino en estos textos no es la "causa formal" sino la *figura*; otro, porque la causa formal no se puede separar ni real ni mentalmente de la causa material. *Realmente* es imposible esa operación, porque las causas lo son entre sí y no son causa una al margen de otra. *Mentalmente*, si se considera la causa formal como "causa", tampoco se la puede separar de la causa material. Por eso, "la razón de hombre, que significa la definición y según la cual procede la ciencia, se considera sin estas carnes y sin estos huesos, pero no sin carnes ni huesos de modo absoluto. Y ya que los singulares incluyen en su razón la materia signada, pero los universales la materia común, como se dice en el libro VII de la *Metafísica*, por eso, la abstracción predicha no se dice de la forma respecto de la materia de modo absoluto, sino del universal respecto del particular"[17]. Si se separa mentalmente la forma de la materia, esa forma será, desde luego, una "forma", es decir, una *idea*, un *objeto pensado*, pero ya no será "causa" real, sencillamente porque se la ha desrealizado según su propio modo de ser, es decir, se la ha descausalizado. Así, como Platón ponía las formas físicas en un mundo aparte, algunos intérpretes tomistas tienen la rara habilidad de transformarlas en ideas mentales. Con todo, esa confusión es comprensible, porque

[17] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a2, co2.

formar ideas de la realidad física es tener las cosas al nivel de la mente. En cambio, comprender la realidad física tal como es, a saber, muy inferior a nuestra mente, no parece lo más excelso y gratificante para la mente.

4. La generalización

Tomás de Aquino escribe que "la especie se toma de la forma última, que de modo simple es una en la naturaleza de las realidades; pero el género no se toma de alguna forma que sea una en la naturaleza de las realidades, sino sólo según la razón. Pues no hay forma alguna por la cual el hombre sea animal, por encima de aquélla por la cual el hombre es hombre. Así pues, todos los hombres que pertenecen a una única especie, convienen en la forma que constituye a la especie, ya que cualquiera de ellos tiene alma racional. Pero no hay en el hombre alguna alma común con el caballo o el asno, que constituyen al animal, por encima de aquella alma que constituye al hombre o al caballo o al asno (ya que si fuese así, entonces, el género sería uno y comparable, como lo es la especie). Pero en la sola consideración se toma la forma del género por abstracción del intelecto de las diferencias. Así pues, la especie es una quididad por la única forma existente en la naturaleza de la realidad. Pero el género no es uno, ya que según diversas formas existentes en la naturaleza de la realidad, se toma la predicación de diversas especies de género"[18].

La primera advertencia tomista en el texto precedente es que las *especies* se toman de la realidad, en concreto, de la *causa formal* ("la especie se toma de la forma última, que de modo simple es una en la naturaleza de las realidades"), porque la causa formal es "una" para todos los individuos de esa especie. En cambio, los *géneros* son mentales ("*en la sola consideración* se toma la forma del género por abstracción del intelecto de las diferencias"). De manera que proceder por géneros o "generalizando" será una operatividad exclusivamente mental, que no obedece al modo propio de ser de la realidad natural. El ejemplo que pone es gráfico: todos los hombres pertenecen a una misma especie real, la humana, conformada por una única *causa formal* (el "alma racional") distribuida en multiplicidad de individuos (causa material), mientras que si se intenta unir a los hombres con otras especies animales, entonces se está *generalizando*, pues "no hay en el hombre alguna alma común con el caballo o el asno".

"Así pues, la *especie* es una quididad [*unum quid*]", es decir, una realidad, debida a la "única forma", o sea, a la *causa formal*, "existente en la naturaleza de la realidad". "Pero el género no es uno", pues es mental, y caben tantos géne-

---

[18] Tomás de Aquino, *In Physicam*, VII, lect8, n8.

ros como generalizaciones mentales posibles, es decir, indefinidos. En consecuencia, si se desea, se pueden incluir diversas especies de un mismo género: por ejemplo, hombre, caballo y asno en el género animal. También se puede incluir animal en el género viviente y viviente en el género de ente real y así sucesivamente. Como se ve, la generalización es cada vez más abarcante. Por otra parte, la predicación es una manifestación lógica lingüística del modo operativo de la inteligencia que se ejerza en cada caso. En este caso, se trata de los predicables, no de los predicamentos. Por tanto, la predicación que sigue a los géneros es un juicio lógico, pero no es el acto del juicio racional que versa sobre lo real físico.

En cambio, para conocer la realidad natural, no se procede generalizando sino, en cierto modo, de manera opuesta, es decir, *concretando* hasta dar con la *forma* o "causa formal" propia de una especie, ahora bien, separando de ella los rasgos accidentales que no le corresponden intrínsecamente. Así, "como es patente que animal es primero que hombre, y hombre es primero que este hombre (pues hombre se consigue por adición a animal, y este hombre por adición a hombre), por esto, hombre no pertenece a la noción de animal, ni Sócrates a la noción de hombre. Por lo cual, animal se puede entender sin hombre, y hombre sin Sócrates y otros individuos. Y esto es abstraer el universal del particular"[19]. En esta *abstracción* no se busca una progresiva generalización, sino el *universal* real, y éste –como se ha visto– se consigue prescindiendo de las características singulares de los individuos en los que se distribuye ese universal. En efecto, "esas cosas que pertenecen a la razón de especie de cualquier realidad material, como por ejemplo, la piedra, o el hombre o el caballo, pueden considerarse sin los principios de individuación que no son de la razón de especie. Y esto es abstraer el universal del particular, o la especie inteligible de los fantasmas, a saber, considerar la naturaleza de la especie sin la consideración de los principios individuales, que se representan por los fantasmas"[20].

Como se ha dicho, en este *tipo de abstracción* no se puede separar la causa *formal* de la *material*. Y otro tanto habría que decir respecto de la *eficiente* y *final* u orden del universo físico, pues las cuatro son causas que dicen referencia real entre sí y, en rigor, si se las considera por separado, no se pueden entender cómo interactúan causalmente. Además, en ese *tipo de abstracción* (aunque no en la primera operación, el *concepto*, pero sí en la siguiente, en el *juicio*), tampoco se pueden separar los *accidentes* reales de las cuatro causas, sino que, más bien, se tiende a recuperarlos: "la segunda operación mira al mismo ser… y como la verdad del intelecto se da por esto que se conforma a la realidad, es claro que según esta segunda operación el intelecto no puede verdaderamente

---

19 Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect3, n5.

20 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q85, a1, ad1.

abstraer lo que está unido en la realidad, ya que abstraerlo significaría que existe separación según el mismo ser de lo real, como si abstraigo hombre de blanco diciendo: el hombre no es blanco, significo que existe una separación en lo real. Por lo cual, si según lo real hombre y blanco no están separados, será una intelección falsa"[21]. Lo primero a tener en cuenta de este texto es que ese "ser" del que se habla no es el "acto de ser", sino la *realidad* sin más[22]. Lo siguiente es notar que los accidentes están *unidos* realmente a la sustancia. Si se los separa de ella, se puede hacer lógica de los predicables, pero ya no se está atendiendo a los predicamentos. Según la primera, se puede separar blanco de hombre (en el caso real de un hombre que sea blanco) sin cometer error, pero no según la segunda. La predicación judicativa añade únicamente accidentes a sustancias. La lógica, en cambio, no.

Tomás añade que la recuperación *racional* de los accidentes sigue un orden, porque la vinculación entre ellos también responde a un orden *real*. Ahora bien, si se separan mentalmente unos accidentes de otros, entonces ya no se procede según la abstracción del universal, sino según la abstracción formal propia –para Tomás de Aquino– de la matemática: "los accidentes se añaden a la sustancia según un orden. Pues primero se añade la cantidad, después la cualidad, luego las pasiones y el movimiento. Por lo cual la cantidad se puede entender en el sujeto material antes de que se entienda en él las cualidades sensibles, por las cuales recibe el nombre de materia sensible. Y así, según la razón de su sustancia, la cantidad no depende de la materia sensible, sino sólo de la materia inteligible. Pues la sustancia no permanece comprensible para el intelecto sino quitados los accidentes, porque las potencias sensitivas no llegan a la comprensión de la sustancia. Y de ese estilo de abstracción es la matemática, que considera las cantidades y esas cosas que siguen a las cantidades, como las figuras y cosas de ese estilo"[23]. Atendamos, un momento, a la diferencia tomista entre materia sensible e inteligible, pues la primera es tema propio de la física y la segunda de la matemática.

"Doble es la materia de la que se hace abstracción, a saber, la materia inteligible y la sensible, como es claro es el libro VII de la *Metafísica*. Llamo inteligible, en cuanto que se considera en la naturaleza del continuo; en cambio, sensible, tal como es la materia natural. No obstante, una y otra se toman de doble modo, a saber, como signada y como no signada. Y la llamo signada en cuanto que se considera con la determinación de las dimensiones, a saber, éstas o aquéllas; pero la llamo no signada en cuanto que se considera sin la

---

[21] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co1.

[22] Cfr. C. J. Kelly, "Abstraction and existence. A study on St. Thomas: *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3", *Laval Théologie et Philosophie*, 1965 (21), pp. 17-42.

[23] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co2,

determinación de las dimensiones… El intelecto del físico ("natural") no abstrae de la materia sensible no signada, pues considera al hombre de carne y hueso, en cuya definición cae la materia sensible no signada. Pero el intelecto del matemático abstrae totalmente de la materia sensible, pero no de la materia inteligible no signada"[24]. El intelecto del que se dedica a la filosofía de la naturaleza prescinde de la materia *signata quantitate*, pero no de la *causa material*, pues si estudia, por ejemplo, al hombre, sabe que éste es de carne y hueso, aunque prescinda de cuanta carne y de cuantos huesos tenga. Y eso indica que abstrae lo *universal* de lo *particular*. En cambio, el intelecto del matemático prescinde completamente de la materia *sensible*, pero no de la materia *inteligible*. Esto último concuerda con lo dicho más arriba, pues –según Tomás de Aquino–, *el género se toma de la materia*. Si el matemático procede generalizando, es porque atiende a un tipo de materia especial, no a la sensible, sino a la inteligible, o sea, no a la *causa material* tal como ella es, sino a la *noción mental de materia*.

En suma, la abstracción *formal*, propia de la matemática, separa la *forma-figura* matemática (las figuras geométricas), mensurable, de la materia sensible, mientras que la abstracción *total*, propia de la filosofía de la naturaleza (la física clásicamente considerada), separa el *universal* de lo particular accidental, la especie inteligible de los fantasmas.

5. El hábito de lo formal

Como hemos tenido oportunidad de corroborar a través de los textos, Tomás de Aquino habla de una doble abstracción: una que se queda con lo más formal, y otra que atiende a lo central de la realidad física. Sin embargo, en ningún momento habla de que dispongamos de un *hábito de abstracción formal* y otro de *abstracción total*. Sin embargo, es claro que debemos disponer de ellos, pues, de no ser ése el caso, Tomás no hubiese podido ni siquiera formular la teoría de la doble abstracción, si es que por medio del hábito nos damos cuenta de que nuestra inteligencia dispone de una doble operatividad tras el abstracto.

En efecto, una vez ejercida la operación preliminar de la inteligencia, la abstracción, caben dos líneas operativas intelectuales diversas: 1) Notar qué poco conocer es éste que se ha ejercido en la abstracción con respecto a la capacidad de conocer propia de la inteligencia. 2) Notar qué poco es lo descubierto acerca de la realidad física a la que se refiere el abstracto, comparado con todo lo que

[24] Tomás de Aquino, *De veritate,* q2, a6, ad1.

de ella se puede conocer[25]. Al abstraer se forma el *abstracto* (el *objeto*), pero si se dispone de más poder cognoscitivo, se puede declarar que lo abstraído es limitado: que el abstracto es poco conocer comparado con la capacidad de pensar, y que el abstracto es poco respecto de todo lo que se puede conocer de la realidad. Estas dos líneas están registradas de modo implícito en los textos de Aristóteles y son explícitas en Tomás de Aquino y en alguno de sus comentadores. Pero al margen de esos pensadores, este asunto no está atendido suficientemente hasta la actualidad[26]. Otra cosa es que ambas líneas se hayan ejercido efectivamente por parte de muchas inteligencias humanas, y no sólo por parte de los filósofos, sino también por cualquier persona.

La primera línea operativa estriba en comparar la abstracción respecto de la capacidad intelectual de pensar objetos. Es una denuncia de la insuficiencia de abstraer respecto de la propia inteligencia. A esta línea se la puede llamar *negativa*, porque prescinde de las determinaciones de los abstractos y también del progresivo conocimiento de la realidad física como tal, respecto de la cual los abstractos son intencionales. También se la denomina *generalizante*, porque, tras notar la insuficiencia del objeto conocido, procede formando ideas cada vez más *generales* en la mente. A la segunda línea operativa se la llama *positiva* o *racional*, porque atiende cada vez más a la realidad física. Como se ha comprobado, Tomás de Aquino llama a la primera *vía de abstracción formal*, y a la segunda *vía de abstracción total*. Atendamos ahora a una línea y a su hábito correspondiente: el que conoce nuestra capacidad de formalizar o de formar ideas generales, al que también se puede llamar *generalizante*.

Al uso generalizante de la inteligencia los medievales lo llaman –como arriba se ha adelantado– *vía de abstracción formal*, porque considera *formas*, o al abstracto como *forma*, no su contenido real. Con ella se adquiere una denuncia del límite del abstracto como tal con respecto de la capacidad de la inteligen-

---

[25] "Desde el hábito correspondiente a la abstracción se puede proseguir de dos maneras, o siguiendo dos líneas divergentes. La primera es la operación de negar. Al ascender por esa línea se ejerce una pluralidad de operaciones. Llamo a la otra línea operativa operatividad racional". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 32. Otras indicaciones de este autor sobre esa doble modalidad operativa se encuentran en su artículo "Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón", *Razón y libertad*, Rialp, Madrid, 1992, pp. 89 ss.

[26] Esa doctrina la ha recuperado en nuestros días Leonardo Polo, quien escribe: "existen operaciones ulteriores a la abstracción, a las que llamo generalización negativa y razón… A estas dos operaciones les corresponden hábitos. El hábito que corresponde a la generalización negativa es el hábito de ciencia positivista; un hábito plural que suelo llamar ciencia imperfecta". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 273. El hábito generalizante se "distingue de los hábitos racionales, porque ilumina exclusivamente un acto de pensar, sin aludir a su abandono… En la prosecución generalizante el único acto real es mental, es decir, esta prosecución no es explicitante (de la realidad física)". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, p. 87.

cia de formar más abstractos, y cada vez más generales. De ese modo de proceder nace, por ejemplo, la noción de *género*. A este campo pertenece lo que Aristóteles denomina los *predicables*, que no son las *categorías*, sino objetos mentales que se pueden combinar de modo predicativo. Las *categorías*, en cambio, son realidades físicas[27].

6. Realismo, idealismo y empirismo

El *idealismo* ejerce más la vía de la abstracción *formal*. El *realismo*, en cambio, la vía de la abstracción *total*, según estas denominaciones tomistas. El *empirismo* está más en consonancia con el idealismo, pero no intenta recorrer la vía formal en sentido progresivo, es decir, generalizando cada vez más, sino reduciendo su uso al comienzo, y engarzándola con la *imaginación*, o sea, subordinando las ideas generales a "casos" de abstractos y concretando estos abstractos en figuras imaginadas. Para Hume, por ejemplo, el conocimiento más nítido es el de los sentidos externos. Parece aconsejar que lo único válido es atenerse a la realidad empírica. Sin embargo, para sostener eso, a la fuerza tiene que haber abstraído, porque esa declaración comporta comparar lo abstracto con lo sensible; implica, por tanto, haber abstraído. No obstante, no se ha dado cuenta de qué sea la abstracción. Es como si la intentara subordinar a la imaginación, porque ésta sí versa sobre la realidad particular como tal. El *empirismo* es el intento de invertir la jerarquía cognoscitiva; el no aprovechar lo menos para lo más cognoscitivo, sino en reducir lo más subordinándolo a lo menos.

En la vía de la *abstracción formal*, que considera las ideas como ideas o los abstractos como abstractos, lo que se busca es abarcar cada vez más ideas, y hacer más juegos entre ideas. Ese es el empeño del *idealismo*, el intento de sacar todas las reglas lógicas posibles. Por eso Leibniz, que es un claro precedente del idealismo, es un enemigo declarado del *empirismo*. El *hábito* que nace de esta manera de operar, es el que nos permite darnos cuenta que con los diversos *entes de razón* conocidos buscamos una *generalización*, es decir, un ámbito más general de conocimiento para englobar en él todos los objetos conocidos. Por eso se le llama a esa línea *generalización*, y a ese darnos cuenta se le denomina *hábito generalizante*. Sin embargo, no se trata de un hábito único, porque hay generalizaciones superiores a otras, y para darnos cuenta de las mayores

---

[27] Respecto del conocimiento de la realidad física, cfr. J. M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996.

necesitamos más capacidad cognoscitiva que para notar las otras, es decir, requerimos de otros hábitos más cognoscentes.

La línea *generalizante* va prescindiendo progresivamente de los contenidos reales. Por ejemplo, no atiende a qué sea A o B en la realidad. O a qué designen en lo real los signos lógicos ∨ (o), ∧ (y), → (entonces), ‘‘ (si y sólo si), etc. Quien se pare a pensar en el significado *real* de esos signos no comienza a hacer *lógica simbólica*, por ejemplo. Lo que interesa en esta vía son los *entes de razón* como tales y las *reglas lógicas* que juegan con ellos, pero no el contenido real de los abstractos o de las reglas, es decir, su referencia real. De aquí surge este tipo de *lógica*. Esta disciplina es importante en sí misma; además, con ella se puede hacer ver al *empirismo* que se equivoca al radicar lo más importante en lo empírico, porque nosotros, por ser capaces de lógica, no nos reducimos a lo empírico. Es más cognoscitivo el *idealismo* que el *empirismo*. Es mejor jugar a la *verdad*, aunque sólo sea lógica, que jugar a lo probable, verosímil, opinable, contingente, cambiante, pues así son las conclusiones que los empiristas enuncian de la realidad sensible. Pero tampoco es recomendable quedarse en el modo de proceder del *idealismo*. Por eso debemos progresar en conocimiento y ejercer otros *hábitos* cognoscitivos.

Generalizar es lo propio de las *ciencias positivas*, no de la *ciencia* en sentido clásico (de *causas*). La *ciencia de la naturaleza* en sentido tradicional no equivale a la *ciencia físico-matemática* moderna, aunque ambas son imposibles sin *hábitos*. El *hábito de la ciencia positiva* aclara que el proceder propio de esta vía, del que forma parte, por ejemplo, la *lógica extensional*, es indefinido. En cambio, la *ciencia de causas* clásica busca explicitar los principios de la realidad física, que no son indefinidos, puesto que las *causas* son las que son y como son, y no más o menos u otras distintas.

Hoy en día hay muchas ciencias que proceden por *casos*, la *economía* por ejemplo, a veces, trabaja así. Sin embargo, por muchos casos que se observen, la realidad no se reduce a la casuística, y a la postre, proceder de este modo conlleva una negación: opinar que la índole de la realidad no es cognoscible plenamente, porque los casos son *particularizaciones* vistas desde *ideas generales*, pero estas generalizaciones se obtienen merced al *hábito generalizante*. *Preguntar*, por poner otro ejemplo, también es generalizar. El *método* de la pregunta, propuesto por parte de Heidegger con intención metafísica, implica asimismo *generalizar*. Preguntar es *no saber*, y también, *suponer* que existe respuesta. ¿Cuándo se termina de preguntar? Si no se quiere, nunca. Siempre se puede seguir cuestionando. La pregunta oculta, a la par, lo que intenta averi-

guar. Por eso no es buen método para acceder a las realidades a inteligir con claridad, las *metafísicas*, por ejemplo[28].

Por otra parte, el realismo ejerce más la *vía racional* que permite recuperar progresivamente la *realidad física*, desentrañando sus principios, es decir, las cuatro *causas* y, asimismo, los *accidentes*. Pero no es una actitud filosófica suficientemente realista quedarse sólo con el estudio de esos principios, sino buscar los principios que son *primeros* respecto de esos. De otro modo: no es sólo realismo dedicarse a desarrollar la *filosofía de la naturaleza*, sino que es menester desarrollar la *metafísica*; y es menester desplegarla sin asimilarla a la filosofía de la naturaleza. Además, tampoco es suficientemente realista dedicarse a la realidad física y a la metafísica prescindiendo de la *realidad* cognoscitiva humana, la que permite conocer tanto la física como la metafísica, pues los *actos* de conocer y los *hábitos* cognoscitivos que permiten progresar esas disciplinas no son ni principios físicos ni principios metafísicos, sencillamente porque no son principios.

Con todo, ninguno de esos actos y hábitos de conocer que permiten el desarrollo de la física y de la metafísica son lo que en este capítulo se denominan hábitos *formales*, pues estos son únicamente los que favorecen el desarrollo de esas ciencias que operan con *entes de razón*, ciencias, actos y, sobre todo, *hábitos adquiridos* a los que se atenderá en los siguientes capítulos.

---

[28] "La pregunta es eso: el intento inseguro, un poco a tientas de usar la negación a partir de lo abstracto". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 353.

CAPÍTULO 8

¿ES LA MATEMÁTICA UN HÁBITO?

1. Planteamiento

Lo primero a advertir en este capítulo es que en la mayor parte de los textos del *corpus* tomista no aparece explícitamente que la matemática se deba a un *hábito adquirido específico de la inteligencia*, es decir, distinto de los demás. ¿Por qué esta falta de especificación? Seguramente por el influjo de Aristóteles, pues es claro que el Estagirita, aparte de los hábitos superiores (el de los primeros principios y el de sabiduría) y al margen de los prácticos (el de prudencia y arte), sólo destaca un hábito para la razón: el de *ciencia*.

Por eso, parece que Tomás de Aquino se sienta inclinado muchas veces a vincular todas las ciencias a ese hábito: "ya que la consideración de la razón se perfecciona por el hábito de ciencia, según los diversos órdenes que propiamente considera la razón, hay diversas ciencias. Pues a la filosofía natural pertenece considerar el orden de las cosas que la razón humana considera pero no hace; de ahí que bajo la filosofía natural incluyamos tanto la matemática como la metafísica. Pero el orden que la razón considerando hace en su propio acto pertenece a la filosofía racional, de la que es propio considerar el orden de las partes de la oración entre sí, y el orden de los principios en las conclusiones. En cambio, el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral"[1]. De la "filosofía racional" nos ocuparemos en el próximo capítulo. De la "filosofía natural" en los cuatro siguientes. A continuación de esos temas se procederá al estudio de los hábitos de la razón práctica que posibilitan la "filosofía moral". En cambio, al hábito que permite el desarrollo de la "ciencia" metafísica, el *intellectus*, se dedicarán tres capítulos en la Parte III.

De incluir todas las ciencias en el hábito de ciencia, saberes tan diversos como la física, la matemática, la lógica, la ética o la metafísica dependerían de este *hábito*. Sin embargo, que eso no es así es claro en otras partes del *corpus* tomista, pues a la metafísica, por ejemplo, se la vincula al hábito de sabiduría. Además, la tesis de que todos los saberes dependen en su conformación del

---

[1] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect1, n2.

hábito de ciencia no cuadra con el planteamiento tomista según el cual los hábitos se especifican por los *actos* y los actos por los *objetos*[2]. En efecto, según esta otra tesis, para distintos objetos –y son muy distintos los objetos de la física, de la matemática, de la lógica, de la ética, etc.–, hay que recabar distintos hábitos. Añádase que –como veíamos– tampoco se expone explícitamente en las obras de Tomás de Aquino que el abstractivo o el conceptual sean hábitos, pero, tras una lectura atenta de los textos, se puede concluir que lo son, y que son distintos de los demás. Téngase también en cuenta que, para Tomás de Aquino, por los hábitos la facultad adquiere una capacidad operativa irrestricta, y que eso es también así en el caso de las matemáticas, es manifiesto en los textos[3]. Lo cual impele a sostener que la matemática depende de un *hábito adquirido*.

Más aún, disponemos de un pasaje en que se puede concluir que Tomás considera a la matemática como un hábito intelectual específico: "así pues, la diversidad de materia u objeto en orden a esas cosas que establecen la facilidad en el acto, conforman diversidad en el hábito, y no en la potencia. Y por eso, en los asuntos especulativos, la diversidad de la materia, según que es determinable por diversos medios y principios, de los cuales resulta la facilidad en la consideración, constituye diversas ciencias, como el filósofo de la naturaleza [*naturalis*], que demuestra por los efectos y esas cosas que aparecen en el sentido, difiere de la matemática, que no puede proceder sobre su materia por los

---

[2] En multitud de textos Tomás dice que los hábitos se especifican por los *actos*. Pero en los que se anota la referencia a continuación enseña que los hábitos se especifican por los *objetos*. Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc3, ad4; d23, q3, a1, sc1; d24, q1, a1, qc1, co; d25, q2, a2, qc1, co; d27, q2, a4, qc2, co; *De veritate*, q14, a7, co; *De malo*, q7, a2, co; *De virtutibus*, q2, a10, co; q2, a13, ad6; q4, a4, co; *In De sensu et sensato*, I, lectl, n1; *De memoria et reminiscentia*, 1, n6; *In Ethicam*, IV, lect6, n7; *Summa Theologiae*, I-II, q54, a1, ad1; q60, a1, co; q62, a2, co; q63, a4, co; *Summa Theologiae*, II-II, q5, a3, co; q19, a5 co; q23, a4, co; q24, a5, co; q47, a5, co; q47, a11, co; q59, a2, ad1; q99, a3, sc. Ambas tesis, a saber, que los hábitos se especifican por los actos y que los hábitos se especifican por los objetos, son compatibles si se tiene en cuenta que los hábitos se especifican por los objetos a través de los actos. Los actos median entre los hábitos y los objetos.

[3] "Nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent. Potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere: unde mathematicae numerorum species et figurarum infinitae dicuntur. Et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit: qui enim vult furtum committere, potest iterum velle illud committere, et sic in infinitum". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c12, n7. Los actos pueden ser infinitos porque los objetos a pensar también lo son: "Inde est enim quod videtur numerus esse infinitus: quia intellectus cuilibet numero dato unitatem addendo, facit aliam speciem. Et eadem ratione videntur magnitudines mathematicae, quae in imaginatione consistunt, esse infinitae: quia qualibet magnitudine data, possumus imaginari maiorem", *In Physicam*, III, lect7, n6.

mismos principios y medios"[4]. Se ha estudiado suficiente la índole de la matemática según Tomás de Aquino[5]. Sin embargo, no se ha atendido a si las matemáticas dependen de un *hábito* intelectual adquirido.

Por tanto, es pertinente preguntar en este capítulo: ¿acaso las matemáticas no dependerán de un hábito racional distinto de los demás? De ser así, ¿qué tipo de hábito es? Y si no lo es, es decir, si las matemáticas no son el objeto propio de un hábito adquirido específico de la inteligencia, entonces ¿qué son? Vamos a intentar responder primero a lo segunda cuestión, siguiendo el *corpus* tomista, para intentar ofrecer al final una conclusión a la primera pregunta.

2. La abstracción matemática

Partamos de la aludida distinción entre los diversos tipos de abstracción, que permite a Tomás de Aquino establecer la clasificación tripartita de las ciencias teóricas: física, matemática y metafísica[6]. Dejando de momento la metafísica al margen, atendamos a la abstracción propia de la matemática como distinta de la

---

[4] "Et ideo diversitas materiae vel objecti in ordine ad ea quae faciunt facilitatem in actu, facit diversitatem habitus, et non potentiae. Et inde est quod in speculativis diversitas materiae, secundum quod est determinabilis per diversa media et principia, ex quibus est facilitas considerationis, facit diversas scientias; sicut naturalis, quae ex effectibus et his quae apparent in sensu demonstrat, a mathematica differt, quae circa suam materiam ex eisdem principiis et mediis procedere non potest". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q1, a1, qc1, co.

[5] Cfr. J. Álvarez Laso, *La filosofía de las matemáticas en Santo Tomás*, Editorial Jus, México, 1952, p. XXI. T. M. Bartolomei, resume el libro precedente de Álvarez Laso, que dispone de nutrido aparato histórico y documental, en su trabajo "La filosofie delle matematiche in S. Tommaso", *Divus Thomas*, 1957 (60), pp. 73-91. Tal vez el punto clave de estos escritos verse sobre las nociones de *unidad del punto* o *número* (para la aritmética) y de *continuo* (para la geometría). Por su parte, J. Roig Gironella, "Fenomenología de las formas y Filosofía de las Matemáticas a través del comentario de Tomás de Aquino a la Metafísica", *Pensamiento*, 1974 (30), pp. 251-288, atiende a basar la necesidad de la matemática, en últimas, en una "Sustancia, raíz de toda necesidad, que es el ser absolutamente Necesario", p. 282.

[6] Cfr. J. M. Counet, "Thomas d'Aquin, Division et méthodes de la science spéculative: Physique, Mathématique et Métaphysique. Introduction, traduction et notes de l'Expositio super librum Boethii de Trinitate q. V-VI", L'Harmattan, Paris, 2002 [recensio], *Revue Philosophique de Louvain,* 2004 (102/3), p. 522; A. Galonnier, "Thomas d'Aquin, Division et méthodes de la science spéculative: Physique, Mathématique et Métaphysique. Introduction, traduction et notes de l'Expositio super librum Boethii de Trinitate qq. V-VI", L'Harmattan, Paris, 2002 [recensio], *Archives de Philosophie*, 2004 (67/3), pp. 504-505.

física. Recordemos: a la de la matemática la llama *abstracción formal*; a la de la física, en cambio, *total*.

En el comentario de Tomás al *De Trinitate* de Boecio leíamos que hay varios tipos de abstracción: "una según la operación del intelecto que compone y divide, la cual se dice propiamente separación; y ésta compete a la ciencia divina o metafísica. Otra, según la operación por la que se forman las esencias de las realidades, que es la abstracción de la forma respecto de la materia sensible; y ésta compete a la matemática. La tercera, según la misma operación que es la abstracción del universal respecto del particular; y ésta compete también a la física y es común a todas las ciencias, ya que en la ciencia se relega lo que es por accidente y se toma lo que es por sí"[7]. Las matemáticas tienen que ver con las *esencias*, en el sentido de las *quididades* o *especies*, mientras que la física busca el *universal*. ¿Qué distinción existe, pues, entre las *esencias*, *quididades* o *especies* y los *universales*? Para dar con la respuesta adecuada hay que tener en cuenta que para el de Aquino, la materia no es parte de la *especie* –en el sentido en el que se toma aquí esa palabra–. En efecto: "la materia no es parte de la especie, como en todas aquellas cosas que manifiestamente se pueden hacer en materias diversas según la especie, así como el círculo se puede hacer en el bronce o en la piedra o en la madera"[8]. Es decir, la "especie" de la que aquí se habla no es la *causa formal*, pues –como se ha visto– ésta no puede darse, ni entenderse, al margen de la *causa material*, pero es claro que el hecho de que la "forma" de un círculo se plasme en bronce, mármol, madera, papel o pantalla del ordenador es irrelevante para la "especie" del círculo. La *especie* indica aquí, por tanto, la *figura*, no la causa formal.

En el caso de la *abstracción formal*, "la materia no es parte de la especie, aunque la especie no se encuentre sino en aquella materia"[9], como si el círculo sólo se hubiese plasmado en bronce, no en piedra, madera... Desde luego que hay una similitud entre la causa formal informando la causa material y la figura

---

[7] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co5. La misma idea repite en el siguiente pasaje: "Habemus autem duplicem modum abstractionis per intellectum: unum qui est a particularibus ad universalia; alium per quem abstrahimus mathematica a sensibilibus". Tomás de Aquino, *In De anima,* I, lect4, n6. Cfr. E. Winance, "Note sur l'abstraction mathematique selon Saint Tomas", *Revue Philosophique de Louvain*, 1955 (53), pp. 482-510. Este autor señala la influencia de Alfarabí en estos pasajes del comentario tomista al *De Trinitate*. Cfr. también al respecto: K. Noldberg, "Abstraction and Separation in the Ligth of the Historical Roots of Thoma's Tripartition of the Theoretical Sciences", *Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy*, III, Yliopistoiano, Helsinki, 1990, pp. 144-153.

[8] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* VII, lect11, n3.

[9] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* VII, lect11, n7.

plasmada en una materia[10], pero en el primer caso se trata de dos *causas* que conforman una *sustancia*, mientras que en el segundo se trata de un *accidente* que se añade artificialmente a una sustancia ya constituida. Con otro ejemplo: "como el animal es sensible, no se puede definir sin las partes sensibles, como se puede definir el círculo sin el bronce, que es la materia sensible. Y por eso, acerca de las matemáticas se busca por qué razones, es decir, definiciones de las partes, no son partes de la razón del todo, como por qué los hemiciclos, esto es, los semicírculos, no se ponen en la definición del círculo. Pues no se puede decir que estos, a saber, los hemiciclos, sean sensibles, como el bronce es materia sensible"[11]. En el caso de la *figura* geométrica del círculo, ésta se puede separar racionalmente de la materia del bronce en que se ha plasmado, pero en el caso de una especie animal, ésta no se puede entender sin su causa material, si es que el animal es real (no en caso de una quimera).

En suma, si la forma se puede separar por la razón, para Tomás se trata de formas *matemáticas*, que son todas ellas previamente *imaginadas*, y cuando se plasman en una materia exterior son formas *artificiales*. En cambio, si no se pueden separar, se trata de formas *naturales*, es decir, *causas formales*: "pues la forma es separable por la razón, ya que se puede entender sin materia sensible individuante. Pero la materia no se puede entender sin entender la forma, ya que no se aprehende sino como ente en potencia, esto es, de formas, ciertas de las cuales son separables por la razón, como las matemáticas, ciertas no, como las formas naturales"[12]. Está, por tanto, claro que la llamada *abstracción formal* no toma su nombre de la "causa formal", sino de la *forma-figura*, asunto que, por lo demás, indica expresamente Tomás de Aquino: "no hay figura en ningún principio de acción que no sea con pasión. De otro modo los cuerpos matemáticos serían activos y pasivos. Por tanto, la materia no se puede disponer por figuras determinadas a recibir algún efecto natural"[13]. Los efectos en tal materia son siempre artificiales, porque las figuras impresas en ella son accidentes sobreañadidos a una determinada materia merced a la razón humana.

---

[10] "Proprie enim formam in materia habent naturalia, quibus quodam modo assimilantur mathematica, etiam inquantum proportio figurae circuli vel trianguli ad lineas, est sicut proportio formae hominis ad carnes et ossa. Et ideo, sicut species hominis non est forma aliqua sine carnibus et ossibus, ita forma circuli vel trianguli non est aliqua forma sine lineis". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* VII, lect11, n17. Existe también esta otra semejanza: "aunque el intelecto entienda la matemática no coentendiendo [*cointelligendo*] lo sensible, y lo universal sin entender lo particular, con todo, no es necesario que las matemáticas se den al margen de lo sensible, y lo universal al margen de lo particular". *In Metaphysicam*, I, lect10, n8.

[11] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* VII, lect11 n20.

[12] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* VIII, lect1, n7.

[13] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c105, n7.

De otro modo, las *formas* que separa el intelecto, no son, como tales formas, *reales*, sino sólo *mentales*, aunque estás formas se abstraigan de los sentidos[14], en concreto, de la *imaginación*. Como es claro que los sentidos no alcanzan a conocer la sustancia –por tanto, tampoco las causa formal y material–, esas formas no pueden ser causas formales. Lo que los sentidos conocen son *accidentes* de la realidad física. Como se verá, de unos de esos accidentes se sirve –según Tomás de Aquino– la inteligencia para conformar la matemática: la *cantidad* y la *figura*. De los demás, en cambio –como también tendremos oportunidad de ver– prescinde: "nuestro intelecto usa una doble abstracción para conocer la verdad. Una, sin duda, según la cual el intelecto aprehende los números matemáticos, las magnitudes y las figuras matemáticas sin materia sensible, pues no por entender lo binario o ternario, o la línea o la superficie, o el triángulo o el cuadrado, cae a la vez en nuestra aprehensión algo que pertenezca a lo cálido o frío, o a algo de este estilo que puede percibir el sentido. Pero muestro intelecto usa otra abstracción entendiendo algo universal sin la consideración de algo particular, como por ejemplo, cuando entendemos hombre sin entender nada de Sócrates o de Platón u otro cualquiera"[15].

Por lo demás, Tomás de Aquino, que sigue en esto a Aristóteles, sostiene que las matemáticas se basan en la noción de *igualdad*, lo cual muestra que estamos ante asuntos *mentales*, pues es claro que en la realidad física no existe nunca nada igual[16]. Además, contrapone la noción de *igualdad* a la de *unidad*, para hacer notar que la primera es mental, mientras que la segunda es el *univer-*

---

[14] "Habemus autem duplicem modum abstractionis per intellectum: unum qui est a particularibus ad universalia; alium per quem abstrahimus mathematica a sensibilibus". Tomás de Aquino, *In De anima*, I, lect4, n6.

[15] Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, c1, co.

[16] "Según Aristóteles, la matemática es un modo de pensar igualitario y, por tanto, incapaz de tener en cuenta la causa final, la cual hace sentir su influencia, su carácter principial, en la medida en que en el movimiento algo se produce y lo que viene después es más o distinto de lo que era antes. Una formalización que procede en términos de igualación es inválida para pensar un proceso natural, en el cual la causa final debe tenerse en cuenta". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 185. Con todo, para este autor ese postulado aristotélico es susceptible de rectificaciones: "Aristóteles acepta que la matemática funciona con números. Para sumar 1 y 1, los dos unos tienen que ser iguales. Ahora bien, ¿realmente los unos son iguales, o diferentes? ¿el primer uno es idéntico al segundo uno? Es una pregunta que hace Frege, aparentemente enigmática, pero con mucho sentido: es necesario, por un lado, que los unos sean distintos y, por otro, que esa distinción no impida su igualdad. Porque si los unos variaran, no se podrían sumar. Si considero números fijos o hetero-respectivos, construyo matemática lineal; pero si considero que también son autorespectivos, entonces la matemática es no lineal. La matemática más interesante sería ésta última, porque permite una visión interna o cualitativa". L. Polo, *Introducción a la filosofía*, cap. 15.

sal, que es *real*: "en las matemáticas podemos aprehender muchas cosas de una especie, como por ejemplo, dos líneas iguales, o dos triángulos equiláteros, e iguales; lo cual es imposible en las especies, pues tomado el hombre en universal, es sólo uno según la especie"[17]. Aquí "especies" indica el *universal*, la causa formal. Si el universal es *uno*, no se puede decir en modo alguno que sea *igual* a otro. Vayamos ahora a aquello de que prescinde la abstracción matemática; en rigor, se trata de prescindir de las cuatro causas de la realidad física.

3. Abstracción de la causa material y formal

La matemática no sólo prescinde –como se ha indicado– de la *causa formal*, sino también de la *causa material*. No puede ser de otro modo, si ambas son *concausas*, y sólo se comprenden conjuntamente. Además, Tomás enseña que la matemática prescinde asimismo de los accidentes, menos de la *cantidad*[18]. En efecto, "los matemáticos no sólo abstraen de la materia, sino de los accidentes sensibles"[19], pero no de la cantidad. Ésta es "la disposición de la materia"[20], que no se puede separar realmente de ella, pero sí mentalmente, y eso es lo que hace la matemática. "La cantidad dimensiva difiere en esto de los demás accidentes, en que tiene una razón especial de individuación y distinción, a saber, por parte de la posición, al margen de la razón de individuación y de distinción que es común a sí a todos los demás accidentes, a saber, por la materia sujeta. Por tanto, una línea se puede entender como distinta de otra, o porque está en otro sujeto (cuya consideración no es sino de la línea material), o porque dista en posición de otra (cuya consideración es también de la línea matemática, que se entiende al margen de la materia). Por tanto, si se quita la materia, no puede haber distinción de las líneas a no ser según la diversa posición; y de modo semejante, ni en los puntos, ni en las superficies, ni en cualquier dimensión; y así la geometría no puede establecer que una línea se añada a otra como distinta de ella, a no ser que sea diversa de ella según la posición"[21]. En efecto si, por ejemplo, se consideran las posibles tangentes respecto de una circunferencia, lo que las distingue es únicamente la diversa posición de ellas. En cambio, si se pres-

---

17 Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, c1, co.

18 Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* I, lect2, n12; IV, lect1, n4.

19 Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d12, q1, a2, qc1, ad2.

20 Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q9, a7, co.

21 Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum,* d44, q2, a2, qc3, ad2.

cinde de la posición, todas son igualmente tangentes porque, en rigor, todas ellas son la misma[22].

Lo que precede indica que la matemática no versa sobre lo sensible tal como esto es. En efecto, por un lado, no versa sobre las sustancias físicas: "las matemáticas no son sustancias de lo real, sino accidentes que advienen a las sustancias"[23]. Por otro lado –como se ha dicho– prescinde de todos los accidentes físicos menos de la cantidad: "la matemática considera esas cosas que son separadas, esto es, acerca de las cosas abstractas, cuya abstracción, sin duda, se hace, no porque mantenga que sean separadas de lo sensible esas cosas que considera en la naturaleza de lo real, sino porque las considera sin la consideración de lo sensible. Pues la matemática especula quitando de su consideración todo lo sensible, como la ligereza, la gravedad, la dureza, la blandura, lo cálido y lo frío, y todos los demás opuestos sensibles, y en su consideración queda solamente el cuanto y el continuo, ya se trate del continuo con una sola dimensión, como la línea, o bien de dos, como la superficie, o de tres, como el cuerpo; y considera primero estas pasiones en cuanto que son continuas y no según otro asunto"[24].

De la cantidad sensible se toma, según Tomás de Aquino, el *número*, con el que operan las matemáticas[25]. Es decir, la matemática no considera la cantidad

---

[22] "In mathematicis enim non potest assignari ratio diversitatis harum duarum linearum nisi propter situm. Unde remota diversitate situs non remanet pluralitas linearum mathematicarum et similiter nec superficierum aut corporum. Et propter hoc non potest esse quod corpora mathematica sint plura et sint simul; et similiter de lineis et superficiebus. Sed in corporibus naturalibus posset ab adversario assignari alia ratio diversitatis, scilicet ex materia sensibili, etiam remota diversitate situs". Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, II, q4, a3, co3.

[23] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* III, lect13, n13.

[24] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* XI, lect3, n9. Previamente, en el mismo libro, escribe: "duplex est materia: scilicet sensibilis et intelligibilis. Sensibilis quidem est, quae concernit qualitates sensibiles, calidum et frigidum, rarum et densum, et alia huiusmodi, cum qua quidem materia concreta sunt naturalia, sed ab ea abstrahunt mathematica. Intelligibilis autem materia dicitur, quae accipitur sine sensibilibus qualitatibus vel differentiis, sicut ipsum continuum. Et ab hac materia non abstrahunt mathematica". *In Metaphysicam*, VIII, lect5, n6. Y en otro lugar añade: "species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi". *Summa Theologiae*, I, q85, a1, ad2.

[25] "Mathematica abstrahunt a materia sensibili; non tamen differunt in hoc, sed magis conveniunt, quia sicut in sensibilibus inveniuntur plura numero differentia eiusdem speciei, utpote plures homines, aut plures equi, ita etiam in mathematicis inveniuntur plura numero differentia eiusdem speciei, puta plures trianguli aequilateri, et plures lineae aequales. Et si ita est, sequitur

teniendo en cuenta su índole física, o sea, como accidente de la realidad sensible, sino en cuanto que numerable[26]. Lo que precede indica que la matemática no considera la materia en cuanto que ésta se puede conocer racionalmente como *causa*[27], y tampoco la atiende en cuanto que es *sensible*[28], sino sólo en cuanto que *imaginada*. ¿Por qué la matemática se refiere a la imaginación? "Porque el número se causa de la división del continuo"[29], y es claro que el continuo siempre igual no responde a ningún espacio físico real, sino al espacio imaginado, esto es, al *isomorfo* (el propio de la geometría newtoniana, el único que tuvo en cuenta Kant al tratar de las formas *a priori* de la sensibilidad). En efecto, el continuo de la imaginación humana (no el de la imaginación animal) es indefinidamente divisible[30], pero es claro que el espacio sensible no lo es.

Tomás de Aquino distingue entre materia sensible e inteligible. La *inteligible* es la matemática. En cambio, la *sensible* se conoce mediante los sentidos externos. En efecto, "hay ciertas formas que requieren de materia bajo determinada disposición de la cualidad sensible; y de este estilo son todas las formas naturales; y por eso a las realidades naturales concierne la materia sensible. Pero hay ciertas formas que no exigen la materia bajo determinada disposición de cualidades sensibles, sino que requieren la materia bajo la cantidad existente: como en el triángulo y el cuadrado, y cosas de este estilo. Y ésta se llama matemática, y abstrae de la materia sensible, pero no de la inteligible, en cuanto que en el intelecto permanece la cantidad continua, separada de la cualidad sensible"[31]. La materia inteligible es, pues, la *cantidad continua*. No es, por tanto, la causa ma-

---

quod sicut principia sensibilium non sunt determinata secundum numerum, sed secundum speciem, ita etiam sit in mediis idest in mathematicis". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* III, lect14, n2.

26 "Non est enim aliqua mathematica scientia, quae consideret ea quae sunt quantitatis communia, inquantum est quantitas". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* XI, lect4, n3.

27 "Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem. Et de huiusmodi abstractis est mathematica, quae considerat quantitates et ea quae quantitates consequuntur, ut figuras et huiusmodi". Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, co2.

28 "In his quae sunt per abstractionem, idest in mathematicis… ratio abstrahit a materia sensibili". Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect8, n15.

29 "Nam numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cuius subiectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* IV, lect2, n13.

30 "Nam omne continuum forsan divisibile est. Dicit autem forsan propter dubitationem quorumdam ponentium magnitudinem componi ex indivisibilibus; vel quia magnitudines naturales non dividuntur in infinitum, sed solae mathematicae. Est enim invenire minimam carnem, ut tangitur primo physicorum". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* XI, lect2, n17.

31 Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect8, n9.

terial conocida como causa por la razón, sino una abstracción derivada del continuo imaginado: "la cantidad matemática no se abstrae de la materia inteligible, sino de la materia sensible"[32]. En este sentido es claro que la física tomista es *causal*, mientras que la moderna (Newton, Kant, etc.) es imaginada, una aplicación matemática a la imaginación.

En suma, para Tomás de Aquino, las matemáticas cuentan con materia[33], pero ésta no es ni la sensible, ni la causa material, sino lo que él llama *materia inteligible*. La diferencia entre la "materia" de la matemática y la sensible estriba en que la física, con su cantidad, es inseparable de los demás accidentes tal como estos se dan en una determinada realidad externa[34]; en cambio, la materia matemática se da sin ellos. Tampoco es la causa material, pues –como hemos visto–, la matemática prescinde tanto de la causa material como de la formal. Además, en la materia sensible Tomás distingue entre ésa tomada en universal y ésa teniendo en cuenta sus características particulares. La física, la toma en universal, no en concreto. La matemática prescinde de ambas[35]. Ello indica que la matemática no toma la materia ni siquiera como noción[36].

---

[32] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q77, a2, ad4.

[33] "Mathematica non abstrahuntur a qualibet materia, sed solum a materia sensibili. Partes autem quantitatis, a quibus demonstratio sumpta quodammodo a causa materiali videtur sumi, non sunt materia sensibilis, sed pertinent ad materiam intelligibilem, quae etiam in mathematicis invenitur, ut patet in VII Metaphysicae". Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, ad4. Cfr. también: *In De anima*, III, lect8, n15; *In Analytica Posteriora,* II, lect9, n5.

[34] Tomás de Aquino lo explica con ejemplos: "et haec differunt ad invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis, est enim simum nasus curvus; et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis: curvum vero, licet esse non possit nisi in materia sensibili, tamen in eius definitione materia sensibilis non cadit; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae". *In Physicam*, I, lect1, n2; "sensibilis quidem ut aes et lignum, vel etiam quaelibet materia mobilis, ut ignis et aqua, et huiusmodi omnia; et a tali materia individuantur singularia sensibilia. Intelligibilis vero materia est, quae est in sensibilibus, non inquantum sunt sensibilia, sicut mathematica sunt. Sicut enim forma hominis est in tali materia, quae est corpus organicum, ita forma circuli vel trianguli est in hac materia quae est continuum vel superficies vel corpus". *In Metaphysicam,* VII, lect10, n15. Cfr. también: *In Physicam*, II, lect3, n7.

[35] "Mathematica enim sunt omnino abstracta a materia sensibili secundum intellectum, quia materia sensibilis non includitur in intellectu mathematicorum, neque in universali neque in particulari: sed in intellectu specierum naturalium includitur quidem materia sensibilis, sed non materia individualis; in intellectu enim hominis includitur caro et os, sed non haec caro et hoc os". Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect3, n6.

[36] "La propuesta distinción entre las operaciones mentales (con sus respectivos objetos) puede compararse con la doctrina aristotélica acerca de las ciencias teóricas. Estas ciencias son la física, la matemática y la filosofía primera, o metafísica. En su *Exposición* del *De Trinitate* de Boecio, Tomás de Aquino precisa el sentido en que se distinguen tales ciencias acudiendo a la separación

4. Abstracción de la causa eficiente y final

Si la matemática prescinde de la causa material y formal como causas, también debe prescindir, como tales, de la eficiente y de la final. La tesis tomista dice así: "las matemáticas son separadas sólo según la razón, en cuanto que abstraen del movimiento y de la materia, y así, prescinden de la razón de fin, que tiene razón de motor"[37]. Si prescindimos de una causa física, tenemos que omitir las demás, porque las causas están unidas en la realidad. De modo que cuando Tomás de Aquino indique que el metafísico demuestra sobre todo por la causa formal y final, mientras que el matemático demuestra por la formal, está tomando la noción de "causa" *analógicamente*, derivado del conocimiento que de las causas tiene el que estudia la física[38]. Pero, en rigor, ni el metafísico ni el matemático conocen causas físicas. El matemático no, porque lo que estudia no son *principios* en modo alguno. El metafísico tampoco, porque lo que estudia (o al menos debería hacerlo) no son principios, sino *primeros* principios.

Como es sabido, la causa eficiente es un principio de la realidad física, la causa del movimiento. Si la matemática prescinde de ella, será ajena al movimiento[39], y sus objetos serán, asimismo, por inmóviles[40], intemporales[41]. En efecto, si de acuerdo con la descripción aristotélica del tiempo, éste es la medida del movimiento, es decir, siempre es tiempo *de* una realidad física (que, por serlo, es potencial, y pasa por fases de progresiva actualización o de potencializa-

---

respecto de la materia y del movimiento. Aunque este criterio ha servido para montar la distinción de los grados de abstracción (que discutí en el tomo segundo), su significado más genuino es otro... En efecto, el objeto de la física incluye la materia *in re* y nocionalmente; el objeto de la matemática la incluye *in re* pero no como noción; y el de la metafísica no la incluye de ninguno de los dos modos. Es claro que si la metafísica fuera el tercer grado de abstracción, sería una metamatemática, pero nocionalmente no lo es, y que si la matemática fuera el segundo grado, sería superior a la física, pero la realidad que considera no lo es. Propiamente, lo que se dice es que lo matemático está separado de la materia *tal y como es pensado*, sin que esto autorice a sostener la postura platónica (o hegeliana: equiparación del modo de ser con el modo de entender), ni la kantiana (la metafísica como prolongación problemática de la matemática)". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, p. 52.

37 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a3, ad4. Cfr. *In Metaphysicam,* III, lect7, n18; V, lect16, n3; V, lect17, n24; *De caelo*, III, lect3, n4; *In Boethii de Trinitate*, III, pr4; III, q5, pr3.

38 Cfr. Tomás de Aquino, *In Physicam*, I, lect1, n5.

39 "Tempus autem non est quid mathematicum, sed naturale". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d2, q1, a2, co.

40 Cfr. Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect10, n14; *In Metaphysicam,* VI, lect1, n18.

41 "Sensibilia sunt corruptibilia et mobilia, mathematica vero sempiterna et immobilia. Et hoc accipiebant ex ipsa ratione scientiae mathematicae, nam mathematica scientia a motu abstrahit". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* I, lect10, n7.

ción), al excluir el movimiento de la matemática, se debe prescindir también del tiempo. No es que la matemática estudie las realidades ajenas al tiempo (asunto propio de la metafísica), sino que estudia las temporales prescindiendo de su tiempo, pues "nada prohíbe, salvando la verdad, que algo que es tal se considere por el intelecto no en cuanto que tal; así como el hombre blanco puede ser considerado no en cuanto que blanco. Y de este modo el intelecto puede considerar las realidades sensibles, no en cuanto que móviles y materiales, sino en cuanto que son ciertas sustancias o magnitudes; y esto significa que el intelecto abstrae de la materia y del movimiento"[42].

La exclusión del movimiento deriva de prescindir de la sustancia[43], pues es claro que un compuesto hilemórfico no es tal sin posibilidad de cambios sustanciales y accidentales (entre estos se cuentan la *acción*, la *pasión*, el *tiempo*). Tanto unos cambios como otros indican movimiento y, por consiguiente, tiempo. La exclusión sustancial evade también la admisión de la causa final, el orden del universo físico, implícita en el orden de la sustancia y de sus accidentes (la *relación*, el *ubi*, el *situs*, y el *habitus* indican orden). El lugar, por ejemplo, deriva de la causa material. Si la matemática prescinde de ella, no se puede decir en rigor que los objetos matemáticos estén en un lugar[44]. Su "lugar" será, como el de las ideas, únicamente el *nous*. En este punto, Tomás de Aquino sigue también a Aristóteles, para el cual la causa final es ajena a la matemática[45].

Como se ha indicado, si se prescinde de una causa, también de las demás. Ahora bien, lo mismo sucede con los accidentes. En efecto, si uno no se puede atribuir con propiedad a un asunto, tampoco los otros. Si Tomás de Aquino afirma –como se ha visto– que las matemáticas atienden en exclusiva a la *canti-*

---

42 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* III, lect7, n20.

43 "Mathematica speculatur formas sine materia ac per hoc sine motu, quia ubicumque est motus, est materia, ut probatur in IX metaphysicae, eo modo quo est ibi motus, et sic ipsa speculatio mathematici est sine materia et motu". Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, pr4.

44 "Omnia corpora quae sunt in loco, sunt sensibilia. Non enim sunt corpora mathematica, quia talibus non debetur locus nisi secundum metaphoram, ut dicitur in I *De generatione* locus enim non quaeritur nisi propter motum, ut dicitur in IV *Physica* non autem moventur nisi corpora sensibilia et naturalia, nam mathematica sunt extra motum. Sic igitur manifestum est quod quaecumque corpora sunt in loco, sunt sensibilia". Tomás de Aquino, *De caelo*, I, lect14, n8.

45 "La prevención de Aristóteles hacia la matemática es matizada: su empleo en física elimina el aspecto final de la realidad; tal eliminación da lugar, entre

otras cosas, a la mecánica. Eliminar el aspecto final es renunciar a una explicación completa, ya que explicar es referir a todas las causas. Si se excluye de entrada la causa final, ciertamente la explicación que se consigue no puede ser completa. Éste es el reproche o, por lo menos, la prevención que Aristóteles manifiesta ante la matemática". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 185.

dad, sin tener en cuenta los demás accidentes y causas[46], ello indica que la cantidad a la que alude no puede ser real, sensible, sino imaginada. En suma, la cantidad de la que trata la matemática no puede ser *física*. En efecto, establece un paralelismo entre la física y los sentidos externos y la matemática y la imaginación: "así como por lo natural se manifiesta que el intelecto, que conoce las quididades naturales, sea distinto del sentido que conoce las mismas realidades naturales singulares, por las matemáticas se manifiesta que el intelecto que conoce el *quid* de ellas, sea distinto de la potencia imaginativa, de la que aprehende la misma matemática"[47]. Atendamos, pues, a este extremo.

5. Matemática e imaginación. Especies de matemática

"Se puede decir que el modo de proceder de la física se obtiene de la razón según que toma del sentido; el modo de la ciencia divina, del intelecto, según que considera algo de modo patente, el modo de la matemática se puede tomar asimismo de la razón, según que toma de la imaginación"[48]. ¿Por qué la razón toma de la imaginación en el caso de la matemática? Porque –como ya se ha advertido– para Tomás de Aquino esta disciplina versa sobre líneas, puntos, figuras, longitudes, círculos, números, magnitudes, lo curvo y lo cóncavo, etc.[49]. De lo dicho más arriba se desprende que tales figuras no son sensibles, sino separadas de lo sensible[50], es decir, *imaginadas*. Además, la matemática, para Tomás, no sólo *toma* de la imaginación, sino que también *termina* en ella: "en las matemáticas es necesario que el conocimiento según el juicio termine en la

---

46 "Motus secundum naturam suam non pertinet ad genus quantitatis, sed participat aliquid de natura quantitatis aliunde, secundum quod divisio motus sumitur vel ex divisione spatii vel ex divisione mobilis; et ideo considerare motus non pertinet ad mathematicum, sed tamen principia mathematica ad motum applicari possunt. Et ideo secundum hoc, quod principia quantitatis ad motum applicantur, naturalis considerat de divisione et continuitate motus, ut patet in VI *Physicorum*". Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a3, ad5.

47 Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect8, n16.

48 Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q6, a1, ad14. Cfr. *In Boethii de Trinitate*, III, q6, a2, co3. *In Metaphysicam*, VI, lect1, n2.

49 Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* III, lect3, n1; III, lect7, n3; III, lect7, n8; V, lect9, n13; V, lect16, n3; VII, lect4, n13; XI, lect1, n16.

50 "Si non sunt mathematica separata, difficile est assignare circa quae mathematicae scientiae negocientur. Non enim negociari videntur circa sensibilia inquantum huiusmodi; quia in istis sensibilibus non sunt tales lineae et tales circuli, quales scientiae mathematicae quaerunt. Unde videtur necesse ponere quasdam lineas et quosdam circulos separatos". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* XI, lect1, n16.

imaginación, ya que el juicio del matemático supera la aprehensión del sentido"[51].

Lo que precede indica que en el *corpus* tomista la matemática se asimila en buena medida a la *geometría*[52]. De entre los asuntos de esta ciencia, Tomás considera que unos son "indivisibiles"[53] y que otros son, en cambio, "copulata"[54], o sea, asuntos compuestos conformados por unión de los precedentes. Pero, en rigor, *figura* y *número* son los objetos de la matemáticas[55]; o sea, *geometría* y *aritmética*. En esto sigue también al Estagirita. Por lo dicho se comprende también que la matemática sea –para él– de más fácil aprendizaje que la física y la metafísica, y también de mayor certeza. En cuanto a lo primero, escribe que "dice (el Estagirita) en el libro VI de la *Ética* que la matemática puede aprenderse por los niños, pero no la física, que requiere experiencia. Y así, da a entender que tras la lógica debe aprenderse consecuentemente la matemática"[56]. Por lo demás, lo que es la experiencia en la física eso es la costumbre en los hábitos prácticos[57]. En cuanto a lo segundo, añade que "proce-

---

[51] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q6, a2, co3.

[52] "Mathematicae enim scientiae sunt circa species. Non enim earum consideratio est de subiecto, idest de materia; quia quamvis ea, de quibus geometria considerat, sint in materia, sicut linea, superficies et huiusmodi; non tamen considerat de eis geometria, secundum quod sunt in materia, sed secundum quod sunt abstracta". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect25, n4.

[53] "Sed melius est ut indivisibilia accipiamus sicut superficies respectu corporum, et lineas respectu superficierum, et puncta respectu linearum; quae etiam sunt indivisibilia simpliciter". Tomás de Aquino, *De caelo*, III, lect3, n5.

[54] "Quaedam accidentia sunt simplicia, et quaedam copulata. Simplicia dicuntur, quae non habent subiectum determinatum, quod in eorum definitione ponatur, sicut curvum et concavum et alia mathematica. Copulata autem dicuntur, quae habent determinatum subiectum, sine quo definiri non possunt". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* VII, lect4, n13.

[55] Cfr. T. C. Anderson, "Intelligible Matter and the Objects of Mathematics in Aquinas", *The New Scholasticism*, 1969 (43), pp. 555-576. Este autor piensa que la noción de *materia inteligible* es equivalente a la de *cantidad abstracta*, y que en este punto Tomás de Aquino prosigue a Aristóteles.

[56] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q5, a1, ad3. En otro lugar precisa el motivo: "puer posset fieri mathematicus, non autem possit fieri sapiens, id est metaphysicus, vel physicus, id est naturalis. Et ad hoc respondet quantum ad naturalem quia haec quidem, scilicet mathematica, cognoscuntur per abstractionem a sensibilibus quorum est experientia; et ideo non requiritur ad cognoscendum talia temporis multitudo, sed principia naturalium, quae non sunt abstracta a sensibilibus, per experientiam considerantur, ad quam requiritur temporis multitudo". *In Ethicam*, VI, lect7, n15.

[57] "Primo ostendit efficaciam consuetudinis in consideratione veritatis. Secundo concludit diversos modos, quibus homines utuntur in consideratione, propter diversas consuetudines, ibi, alii vero si non mathematicae". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* II, lect5, n1.

der disciplinadamente se atribuye a la ciencia matemática, no porque ella sola proceda disciplinadamente, sino porque le compete prevalentemente. Como aprender no es otra cosa que tomar la ciencia de otro, decimos que hay que proceder disciplinadamente cuando nuestro proceso lleva a una cognición cierta, que se llama ciencia; lo cual, sin duda, acontece máximamente en las ciencias matemáticas. Pues aunque la matemática sea media entre la natural y la divina, ella misma es más cierta que una y otra"[58].

Si por matemática se entiende en buena medida la geometría, ésta es relativamente fácil de aprender, porque "el intelecto humano tomando de los fantasmas adquiere con facilidad su cognición, y de modo más cierto que el conocimiento de alguien e incluso que la quididad de la sustancia y el acto y la potencia y otras cosas de este estilo. Y así, es claro que la consideración de la matemática es más fácil y cierta que la natural [*naturalis*] y que la teológica, y mucho más que otras ciencias operativas, y por eso, ella misma máximamente se dice que procede disciplinadamente"[59]. En efecto, las formas imaginadas son regladas, con unas proporciones de las que carece la realidad física. Y además, no cambian. Por eso es más sencillo y más seguro su aprendizaje. Desde luego que la geometría no carece de dificultades. Baste aludir a la descriptiva. Pero es claro que ésta es más fácil para una imaginación más formalizada que para otra más pegada a los sentidos externos. En cualquier caso, tal "matemática" es más clara que la filosofía de la naturaleza, sencillamente porque "las realidades naturales, aunque subyazcan al sentido, con todo, debido a sus cambios, no tienen gran certeza"[60]. Efectivamente, están sometidas al movimiento, del que prescinden precisamente las matemáticas, pero también a las demás causas, en concreto a la material que –debido a su potencialidad– es más difícilmente cognoscible.

Por otra parte, es claro que las matemáticas son más asequibles que la metafísica, asunto que para Tomás se echa de ver en que "los jóvenes no creen en las cosas sabias, es decir, en las metafísicas, esto es, no las alcanzan con la mente, aunque las digan con la boca, pero respecto de la matemática, no les está oculto lo que es. Cuya razón es que las razones de los matemáticos son cosas imaginables, pero las sapienciales son puramente intelectuales. Sin embargo, los jóvenes pueden adquirir fácilmente lo que cae bajo la imaginación, pero no les alcanza la mente para aquellas realidades que exceden al sentido y a la imaginación, ya que no tienen el intelecto preparado y ejercitado para tales consideraciones, ya sea por la brevedad del tiempo, ya sea por muchas mutacio-

---

[58] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q6, a1, co11. Y añade: "quamvis in qualibet scientia disciplina accipiatur, tamen in mathematica facilius et certius, ut dictum est". *In Boethii de Trinitate*, III, q6, a1, ad11.

[59] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q6, a1, co12.

[60] Tomás de Aquino, *In Boethii de Trinitate*, III, q6, a1, ad12.

nes de la naturaleza"[61]. Según esta consideración tomista, y dada la crisis por la que atraviesa la metafísica en nuestros días, se podría decir que la mayor parte de nuestra sociedad todavía es joven, en el sentido de que todavía no parece haber madurado[62].

Tomás de Aquino distingue varias especies de matemática: *geometría*, *geodesia*, *astrología*, *perspectiva*, *aritmética*, *armonía*, *música*, etc. De entre ellas separa las que son más propiamente matemáticas de las otras, que son diversas aplicaciones de ésta a las realidades naturales. Las más importantes especies de la matemática son –como se ha adelantado– la *aritmética* y la *geometría*[63], que prescinden del movimiento[64], y cuyos objetos son abstractos de la materia, mientras que las demás tienen como objeto realidades sensibles: "todas las predichas ciencias se llaman matemáticas; ciertas, sin duda, porque son de *sujeto*[65] abstracto de la materia, como la geometría y la aritmética, que

---

[61] Tomás de Aquino, *In Ethicam,* VI, lect7, n16. En otro lugar expone el orden que se debe seguir en la enseñanza de las ciencias teóricas: "Et inde est quod philosophorum intentio ad hoc principaliter erat ut, per omnia quae in rebus considerabant, ad cognitionem primarum causarum pervenirent. Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent: primo quidem incipientes a logica quae modum scientiarum tradit, secundo procedentes ad mathematicam cuius etiam pueri possunt esse capaces, tertio ad naturalem philosophiam quae propter experientiam tempore indiget, quarto autem ad moralem philosophiam cuius iuvenis esse conveniens auditor non potest, ultimo autem scientiae divinae insistebant quae considerat primas entium causas". *De causis*, pr.

[62] La ausencia de madurez de nuestra sociedad es debida, seguramente, a una falta de formalización de la imaginación. En efecto, la imaginación tiene su soporte orgánico en el cerebro, y éste desarrolla sus interconexiones neuronales sobre todo en la época de la juventud. De ahí que sea aconsejable en ese periodo una buena educación de los sentidos internos (imaginación, memoria y cogitativa). En el adulto, en cambio, el cerebro no es tan plástico. Si no ha adquirido previamente el desarrollo de los sentidos internos, difícilmente lo puede adquirir después. Ahora bien, como compensación de esa carencia, si quiere, está más abierto a las realidades principiales, de las que de poco sirve imaginarlas. Ahora bien, ¿educa la sociedad actual en orden a ese querer?

[63] Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, III, lect2, n4; *In Physicam*, II, lect3, n8.

[64] "Quod autem mathematica dicuntur esse sine motu, referendum est ad illas scientias, quae sunt pure mathematicae, sicut arithmetica et geometria". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect13, n2. Cfr. *In Metaphysicam*, VI, lect1, n20.

[65] Para comprender el significado del término "sujeto" en este pasaje, tengase en cuenta lo que se explica en el siguiente pasaje: "illa scientia, quae non est de subiecto, est certior illa quae est de subiecto. Et accipitur hic subiectum pro materia sensibili, quia, ut Philosophus docet in II *Physicorum*, quaedam scientiae sunt pure mathematicae, quae omnino abstrahunt secundum rationem a materia sensibili, ut geometria et arithmetica: quaedam autem scientiae sunt mediae, quae scilicet principia mathematica applicant ad materiam sensibilem, sicut perspectiva applicat principia geometriae ad lineam visualem, et harmonica, idest musica, applicat principia arithmeticae ad sonos sensibiles". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect41, n3.

son simplemente matemáticas; pero otras por la aplicación de los principios matemáticos a las realidades materiales, como la astrología se llama matemática y también la ciencia naval, y de modo similar la armonía, esto es, la música se llama matemática"[66].

De entre la aritmética y la geometría, la primera es la principal, porque "la geometría usa los principios de la aritmética, pues la magnitud añade la posición sobre el número"[67]. De las dos, la principal es la *aritmética*, y la segunda, la *geometría*: "la matemática tiene diversas partes, alguna principal como la aritmética, y alguna secundaria como la geometría, y otras que siguen a éstas, como la perspectiva, astrología y la música"[68]. El objeto de la aritmética es el *número*, mientras que el de la geometría es la *magnitud*[69].

Por otra parte, a las diversas formas de matemática aplicada Tomás de Aquino las llama *ciencias medias*[70]. De éstas, unas son más cercanas a las matemáticas y otras más próximas a la física. Expongamos una breve descripción de algunas de ellas a título de ejemplo. La *geodesia* es "la ciencia de las medidas sensibles"[71]; "la *astrología* y la *perspectiva* son especies de la matemática en

---

66 Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect25, n3. Mas adelante añade: "Unde hic dicit quod arithmetica est certior quam musica et prior: prior quidem, quia musica utitur principiis eius ad aliud; certior autem, quia incertitudo causatur propter transmutabilitatem materiae sensibilis; unde quanto magis acceditur ad eam, tanto scientia est minus certa". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect41, n3. Cfr. *In Physicam*, II, lect3, n8.

67 Tomás de Aquino, *De caelo*, I, lect3, n6. Cfr. asimismo: *In Metaphysicam*, XI, lect4, n3; XII, lect9, n11.

68 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect2, n16. "Quod autem mathematica dicuntur esse sine motu, referendum est ad illas scientias, quae sunt pure mathematicae, sicut arithmetica et geometria". *In Metaphysicam*, I, lect13, n2.

69 "De huiusmodi numero sit arithmetica, sicut de proprio subiecto, quae est una mathematicarum, sicut geometria de magnitudinibus mathematicis". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect16, n11. Cfr. también: *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a3, ad6.

70 "Scientias quae sunt mediae inter mathematicam et naturalem. Dicuntur autem scientiae mediae, quae accipiunt principia abstracta a scientiis pure mathematicis, et applicant ad materiam sensibilem; sicut perspectiva applicat ad lineam visualem ea quae demonstrantur a geometria circa lineam abstractam; et harmonica, idest musica, applicat ad sonos ea quae arithmeticus considerat circa proportiones numerorum; et astrologia considerationem geometriae et arithmeticae applicat ad caelum et ad partes eius". Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect3, n8. Cfr. C. A. Ribeiro do Nascimento, "Le statut épistémologique des sciences intermediaries selon Saint Thomas d'Aquin", *Cahiers d'Etudes Médiévales* (Montreal), 1974 (2), pp. 33-95; J. M. Petit Sullá, "El nivel epistemológico de las ciencias medias en el pensamiento de Tomás de Aquino", *Atti del XI Congresso Tomistico Internazionalis sull'Aquinate*, "Doctor Humanitatis", L. E. Vaticana, Città del Vaticano, 1991, vol. IV, pp. 187-193.

71 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, III, lect7, n11.

cuanto que aplican los principios de ésta a la materia natural"[72]; "la *astrología* aplica la consideración de la geometría y de la aritmética al cielo y a sus partes"[73], "por lo cual la astrología es más natural que la matemática"[74]. A veces llama a esta disciplina *astronomía*[75], y dice que ya no es puramente matemática porque considera el movimiento[76]. Por su parte, "la *perspectiva* aplica a la línea visual esas cosas que se demuestran por la geometría acerca de la línea abstracta"[77]. En cuanto a "la *armonía*, esto es, la música, aplica a los sonidos esas cosas que el aritmético considera acerca de las proporciones de los números"[78], "por lo cual… la aritmética es más cierta que la música y primera: primera, sin duda, porque la música usa de sus principios para otra cosa; pero más cierta, porque la incertidumbre se causa por la transmutación de la materia sensible; por lo cual cuando más se accede a ella, tanto menos cierta es una ciencia"[79].

Es claro que la *aritmética* es matemática y que se basa en el *cálculo*, pero la pregunta clave es si el cálculo es lo principal de la matemática. Para responder a esta interesante cuestión, podemos hacer un balance de la historia de la matemática hasta hoy, de manos de un autorizado pensador. Es manifiesto que "la ciencia moderna es el intento de someter lo real al cálculo; la razón científica moderna es calculante: trata de los aspectos de la realidad susceptibles de ser medidos, y de correlacionar todas las medidas. Ello implica una interpretación de la matemática que permite el cálculo. Este tipo de matemática suele llamarse

---

[72] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q35, a8, co. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II, q54, a2, ad2; *In Physicam*, II, lect3, n2; *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a3, ad8.

[73] Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect3, n8. Cfr. asimismo: *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a1, ad9; III, q5, a3, ad8.

[74] Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect3, n9. Cfr. también: *Physicam*, II, lect11, n3; II, lect3, n2.

[75] Cfr. Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect11, n3.

[76] "Quod autem mathematica dicuntur esse sine motu, referendum est ad illas scientias, quae sunt pure mathematicae, sicut arithmetica et geometria. Astrologia enim considerat motum, quia astrologia est media scientia inter mathematicam et naturalem. Principia enim sua astrologia et aliae mediae applicant ad res naturales, ut patet secundo physicorum". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect13, n2. Cfr. también: *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a3, ad5. *In Metaphysicam*, VI, lect1, n20.

[77] Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect3, n8. Y añade ahí mismo: "nam geometria considerat quidem de linea quae habet esse in materia sensibili, quae est linea naturalis: non tamen considerat de ea inquantum est in materia sensibili, secundum quod est naturalis, sed abstracte, ut dictum est. Sed perspectiva e converso accipit lineam abstractam secundum quod est in consideratione mathematici, et applicat eam ad materiam sensibilem; et sic determinat de ea non inquantum est mathematica, sed inquantum est physica".

[78] Tomás de Aquino, *In Physicam,* II, lect3, n8.

[79] Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect41, n3.

matemática lineal… Si la matemática sirve para el cálculo, la matemática estudia la cantidad. Éste es el parecer de Aristóteles. La teoría aristotélica sobre la matemática ofrece este gran inconveniente…, pero precisamente por eso, el cultivo de la matemática le interesa poco: conocer cantidades no es lo más importante… Ahora bien, hoy los matemáticos empiezan a entender que el cálculo es un capítulo que se debe traspasar"[80]. En efecto, la matemática actual, más que por la cantidad, parece estar interesada por la *cualidad*, pero…

"Aristóteles no admite sólo el fijismo cuantitativo, sino el cualitativo, es decir, la fijeza de las formas. Para Aristóteles la forma es uno de los sentidos del acto; la *entelécheia* es la forma. La forma es acto y, por tanto, inmutable… La forma, para serlo, tiene que ser la misma que es; si cambia lo más mínimo, es otra. La inflexión actual de la matemática hace accesible una serie de temas que no tienen que ver con la cantidad, sino con aspectos formales de la realidad… Hay todavía algo más: la matemática no lineal habla de la relación entre el orden y el caos. En el aristotelismo, el orden no es exactamente la forma, sino el fin; por su parte, el caos podría asimilarse a la materia. Ello invita a formular tres preguntas: ¿respecto del fin se conserva en Aristóteles la fijeza de las cualidades? ¿El fin como orden consiste en la emergencia de formas cualitativas? ¿Cuál es el respecto del orden a la materia? La respuesta es la siguiente:

1) Las cualidades no son la forma sustancial, pero muchas de ellas pertenecen a su naturaleza. En tanto que la naturaleza es la sustancia considerada como principio operativo, su respecto al fin es intrínseco y comporta movimiento.

2) El tratamiento del fin no compete a la matemática. En física el fin es la causa final.

3) Orden y materia en física son realmente causas: causa final y causa material; decir que son respectivas equivale a decir que son concausas.

Así pues, concluimos que es preciso desarrollar la física de las causas aristotélica si se pretende aproximar a ella la matemática no lineal, tipo de ciencia matemática que Aristóteles no conoció"[81].

Y tampoco Tomás de Aquino.

---

[80] L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 173.

[81] L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 173. En otro lugar añade que la matemática no se reduce a la aritmética: "La matemática se empobrece al entenderla como ciencia de la cantidad; la matemática es la ciencia de las formas que son puros objetos. Las formas puras son propiedades relacionales. Las propiedades relacionales son las ideas generales instaladas en el plano de los casos, que así relacionados ya no son casos". *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, pp. 480-481.

Es indudable también, que aprender *geometría* es una de las tareas que más formaliza la imaginación de los jóvenes. Ahora bien, no parece que la matemática, al menos tal como hoy se entiende, se ciña mayormente a la imaginación. En efecto, ¿es suficiente la descripción tomista –que es aristotélica– de lo que sea la matemática? "La matemática tal como la conocía Aristóteles es bastante rudimentaria. Los grandes desarrollos de la matemática son modernos… Admitiendo que la matemática es una ciencia teórica, sin embargo, hay que formularla de una manera diferente a como la formula Aristóteles, que cree que la matemática es el estudio de la *cantidad*. Me parece que no es así; la matemática es una ciencia formal, estrictamente formal, no versa sobre la cantidad. Me parece que esto está más de acuerdo con la matemática actual"[82]. Si la matemática aristotélica es rectificable o, como mínimo, ampliable, también lo será la tomista, que sigue a aquélla. Pero no es ese nuestro cometido en este capítulo, sino únicamente responder al siguiente interrogante.

6. ¿Es la matemática un hábito?

Por una parte, la matemática tiene algo en común con todos los hábitos racionales, lo opuesto de la opinión, a saber, que su conocimiento es cierto, *seguro*. Más aún, para Tomás es más seguro que el de las demás ciencias[83], incluso que el de la metafísica[84]. Por lo tanto, en este punto no se le puede negar el estatuto de hábito a la matemática. Por otra parte, para el de Aquino, la matemática es una ciencia teórica[85], una de las tres que descubrió Aristóteles[86]. Por

---

82 L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, p. 64.

83 "Et primo, in demonstrativis in quibus acquiritur scientia. In his autem principaliores sunt mathematicae scientiae, propter certissimum modum demonstrationis". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect1, n10.

84 "Est etiam processus mathematicae certior quam processus scientiae divinae, quia ea, de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibilibus remota, a quibus nostra cognitio initium sumit, et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea, quae a sensibilibus accipimus, et quantum ad ea quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalia et sic maxime remota a particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa in sensu cadunt et imaginationi subiacent, ut figura, linea et numerus et huiusmodi". Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q6, a1, co12.

85 "Mathematica est quaedam scientia theorica. Constat enim, quod neque est activa, neque factiva; cum mathematica consideret ea quae sunt sine motu, sine quo actio et factio esse non possunt. Sed utrum illa de quibus considerat mathematica scientia, sint mobilia et separabilia a materia secundum suum esse, adhuc non est manifestum". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VI, lect1, n17.

tanto, no puede depender de ningún hábito práctico de la razón. De ser hábito, será pues un hábito *teórico*.

Por otro lado, de entre los hábitos teóricos, Tomás de Aquino establece una clasificación en dos grupos: los de la *razón inferior* y los de la *superior*. Al primer tipo pertenece el hábito de *ciencia*; al segundo, el de los *primeros principios* y el de *sabiduría*. ¿A cuál de estos dos órdenes pertenece la matemática? "Lo científico, de lo cual habla el Filósofo no es lo mismo que la razón superior, pues cosas cognoscibles necesarias se encuentran en las realidades temporales, sobre las cuales versa la ciencia natural y la matemática. En cambio, lo opinativo y lo raciocinativo es menos que la razón inferior, ya que versa sólo acerca de lo contingente"[87]. En consecuencia, la matemática, de ser hábito, pertenecerá a la razón inferior.

Pero en la razón inferior sólo contamos –de seguirse el legado aristotélico– con un hábito: el de *ciencia*. ¿Acaso se emplea para formar la matemática el mismo hábito que para formar la ciencia natural?, ¿es que un solo hábito permite conformar ciencias claramente diversas? Tomás de Aquino no está de acuerdo con esa tesis: "ha de saberse que, cuando los hábitos o las potencias se distinguen por los objetos, no se distinguen por cualesquiera diferencias de los objetos, sino por aquéllas que son propias de los objetos en cuanto que son objetos"[88]. Y es claro que los objetos de la matemática son distintos en cuanto tales de los objetos de las demás ciencias. Por tanto, no puede tratarse de un único hábito de ciencia. Es decir, el hábito de ciencia no puede ser plural, sino que deben existir pluralidad de hábitos de "ciencia", uno de los cuales será el de la ciencia matemática.

Además, somos conscientes que ejercemos actos por medio de los cuales objetivamos números, calculamos, etc., objetos propios de la matemática. Por tanto, no podemos carecer de un hábito matemático, pues esa conciencia es habitual. En efecto, "la conciencia habitual puede acompañar otras operaciones. Hay conciencia habitual, por ejemplo, de la matemática. Los objetos de la matemática no se conmensuran con la conciencia, sino con otro tipo de operación que llamo generalización. También al juicio le acompaña conciencia, pero esa conciencia acompañante no es el acto con que se conmensura el juicio, el cual

---

[86] "Tres sunt partes philosophiae theoricae, scilicet mathematica, physica et theologia, quae est philosophia prima". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VI, lect1, n23.

[87] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a9, ad3. La misma tesis defiende en otro pasaje: "scientificum et rationativum vel opinativum non sunt idem quod ratio superior et inferior: quia etiam circa naturas inferiores quas respicit ratio inferior, possunt accipi necessariae considerationes, quae ad scientificum pertinent: alias physica et mathematica non essent scientiae". Tomás de Aquino, *De veritate*, q15, a2, ad3.

[88] Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a1, co2.

pertenece al orden de la razón (llamo razón a un tipo de operación)"[89]. En suma, la matemática parece depender de un *hábito adquirido* de la razón. Ahora bien, ¿son uno o varios hábitos? Seguramente varios, porque es obvio que hay muchos niveles de matemáticas y que ellas son irreductibles entre sí, lo que se echa de ver porque no se pueden axiomatizar.

[89] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 176.

CAPÍTULO 9

LÓGICA: ¿UNICIDAD O PLURALIDAD DE HÁBITOS LÓGICOS?

1. Planteamiento

Algo semejante a lo dicho al tratar de la matemática sucede con la lógica, a saber, Tomás de Aquino no habla en directo de un *hábito lógico*. De modo que la cuestión acerca de si la lógica es un hábito adquirido de la inteligencia humana ofrece toda su crudeza al emprender ente capítulo. No obstante, para resolver esa ingente dificultad, hay que despejar previamente otros interrogantes: ¿en qué se distingue la lógica de la matemática?, ¿la lógica es unitaria o hay pluralidad de lógicas?, ¿es parte de la teoría del conocimiento, o ésta se reduce a aquélla?, ¿es un método prototípico para todas las ciencias, o algunos saberes se retrotraen a esta metodología?, etc.

La lógica se parece a la matemática, porque opera con entes de razón y con sus conexiones[1]. Como veíamos en el capítulo precedente, la matemática se distingue, por una parte, de la física en que la primera prescinde de la materia y del movimiento (también de la causa formal y de la final)[2], mientras que la segunda tiene en cuenta todas esas causas. Ahora bien, la lógica es, asimismo, de la índole de la matemática, porque está al margen de la causalidad física. Por

---

[1] "Logic studies relations in knowing or in things as known. Such relations are logical intentions". R. W. Schmidt, *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, M. Nijhoff, The Hague, 1966, p. 319. Este autor distingue en Tomás de Aquino tres intenciones (o entes de razón) distintas: la de *universalidad*, la de *atribución* y la de *consecuencia*, que se corresponden con los clásicos tres actos que se atribuyen a la razón: simple aprehensión, juicio y razonamiento. Por lo demás, mantiene que la lógica es, en Tomás de Aquino, una ciencia distinta de las demás y, en suma un *hábito* de la razón, aunque dificil de clasificar: "Logic is an intellectual discipline or habit which it is hard to classify", p. 302.

[2] Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia Dei,* q4, a1, ad5; *In Physicam*, II, lect3, n2, n8; *In Metaphysicam*, I, lect17 n6; II, lect5, n6; III, lect7, n8; VI, lect1, n6, n18; XI, lect4, n4; XI, lect7, n10, n12, n14, n18; *In Boethii De Trinitate*, II, q4, a3, co; III, pr5; III, q5, a1, ad10; III, q5, a3, ad6; III, q5, a4 ad1; *Summa Theologiae*, III, q7, a12, ad1; *De ente et essentia*, c1.

otra parte, hemos dicho que la matemática se distingue de la metafísica en que las realidades que estudia ésta última son separadas realmente según el ser, mientras que la matemática estudia los asuntos que sólo son separados según la razón[3]. También de ese estilo es la lógica. Por lo demás, en ese punto estriba la reiterada crítica que Tomás de Aquino –siguiendo a Aristóteles– aplicó a los platónicos y pitagóricos, quienes suponían no sólo que las esencias de las cosas físicas existen en un mundo aparte, sino que también existían en ese mundo ideal los asuntos matemáticos[4], y –habría que añadir–, lógicos.

Si la lógica guarda buena afinidad con la matemática, en consecuencia, ¿cómo caracterizar a la lógica?, ¿es acaso una especie de matemática? Además, las formas lógicas también se refieren no pocas veces a imágenes representadas. Por tanto, ¿ese modo lógico de proceder, en qué se distingue de esa parte de la matemática a la que Tomás designa bajo el nombre de geometría? Y por lo que respecta a nuestro propósito: ¿es un hábito de la mente? De serlo, ¿qué tipo de hábito? Si se admite que lo es, ¿por qué ni Aristóteles ni Tomás de Aquino consideran que la lógica es otra ciencia teórica, además de la física, matemáticas y metafísica? Más aún, si cabe hablar de varias lógicas, ¿se tratará varios hábitos? Vamos a intentar, en primer lugar, caracterizar a la lógica como *ciencia*, para dilucidar después si responde a uno o más hábitos de la inteligencia, es decir, preguntemos si en el *corpus* tomista se da una sola lógica, o más bien se admiten varias, como sucede con las matemáticas. Y en caso de pluralidad, ¿cuál de ellas es superior a las demás y por qué lo es?

Como se puede apreciar, este capítulo se abre con muchos interrogantes, aunque se puede sentar una observación segura, a saber, la lógica tomista sigue a la aristotélica, y la del Estagirita es *plural*. En efecto, Aristóteles admite muchas lógicas: la demostración necesaria por el *silogismo*, en la que Tomás le

---

[3] Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, III, lect7, n5, n8; VI, lect1, nn18, 19, 22; XI, lect1, n14, n17, n18; XI, lect3, n9; XI, lect7, n15; *Summa Theologiae*, I, q44, a1, ad3; *De substantiis separatis*, c2 co; *In De anima*, I, lect4, n6, n8; III, lect8, n8, n11, n17; III, lect12, n17, n18, n19; *In Physicam*, I, lect1, n3; II, lect3, n6; V, lect5, n11; *In Ethicam*, III, lect7, n3; *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a1, co3; III, q5, a4, co4; III, pr5.

[4] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d17, q1, a1 co; *In Metaphysicam*, I, lect7, n9; I, lect9, n12; I, lect10, n13; I, lect14, nn9 y15; I, lect16, n10; I, lect17, nn1, 2 y 6; III, lect2, n6; III, lect3, nn1 y12; III, lect4, n17; III, lect7, n2, 16; V, lect16, n11; VI, lect1, n17; VII, lect1, n21; VII, lect11, nn10 y 16; VIII, lect1, n3; XI, lect1, nn13 y 15; XII, lect2, n3; XII, lect5, n6; *De spiritualibus creaturis*, a3 co; *De substantiis separatis*, c1 co; *In De anima*, III, lect8, nn16 y 18; III, lect12, n20; *In Analytica Posteriora*, I, lect19, n8; *De generatione et corruption*, I, lect3, n7; I, lect13, nn2 y 3; *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a3, co5; *De caelo*, II, lect15, n1. Cfr. para las relaciones entre el tomismo y el platonismo:R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism: a study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*, The Hague, Nijhoff, 1956.

sigue[5] (*Analíticos*); la *demostración con buenas razones* en el orden social (*Tópicos*); la lógica de la *analogía*, innegable en el de Aquino[6], que se basa en la tesis de la continuidad de la naturaleza; la lógica de la *inducción* [*epagogé*], también usada en el *corpus* tomista[7], que es un método sistémico o reunitivo, etc.

Además, en el elenco de lógicas aristotélicas falta la moderna, la *formal*, la lógica del cálculo o matemática. En este punto se abre otra cuestión: ¿qué distingue a esta lógica de las precedentes? Seguramente que las otras (las que usan el Estagirita y su mejor comentador medieval) están al servicio de descu-

---

[5] Cfr. J. F. Anderson, "On Demonstration in Thomistic Metaphysics", *The New Scholasticism*, 1958 (32), pp. 476-494. Para este autor, "in Thomistic *propter quid* proofs names expresing modes of being (*modus essendi*), or even the very act of being (*ipsum esse*)", p. 489. Cfr. asimismo: O. Bennett, "Saint Thomas' Theory of Demonstrative Proof", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1941 (17), pp. 76-88; *The Nature of Demonstrative Proof According to the Principles of Aristotle and St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, 1943.

[6] Sobre la analogía disponemos de abundantes publicaciones. Es clásico el libro de R. M. McInerny, *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*, M. Nijhoff, The Hague, 1961. Estoy de acuerdo con su tesis de que "It is *things* as known which are named and sometimes named analogically. But 'to be named analogically' is a *nomen intentionis*, like 'genus', 'species' and 'syllogism', not a *nomen rei* like 'effect', 'wise' and 'substance'", p. 167. Y en la página siguiente añade: "The analogy of names always means a proportion or relation of one thing to another in terms of the notions signified by a name common to both. It will be quite accidental if what is the primary signification of the name is also primary in reality, since the order of the name is dependent on knowability for us and not on the degree of perfection in reality". Cfr. del mismo autor: *Aquinas and analogy*, Catholic University of America Press, Washington, 1996; y asimismo: M. Dionne, *Saint Thomas d'Aquin et le problème logique de l'analogie,* ed. L. Brunet (Société d'études aristoteliciennes), Québec, VI, p. 1984.

En castellano disponemos del reciente trabajo de José Miguel Gambra que expone en síntesis la doctrina tomista de la analogía de Santiago Ramírez, que diverge tanto de la interpretación de Cayetano como de la de Suárez. Cfr. *La analogía en general*, Eunsa, Pamplona, 2002.

Por su parte, Molinaro indica que los siguientes términos son sinónimos de la voz "analogía" en el *corpus* tomista: "communitas", convenientia", "respectus", "ordo", "proportio", "similitudo analogica", "habitudo". Cfr. "Linguaggio, logica, metafisica. Il problema dell'analogia in S. Tommaso d'Aquino", *Aquinas*, 1974 (18), pp. 41-96.

[7] Para Conway el silogismo de inducción no difiere de la inducción propiamente dicha. Cfr. "Induction in Aristotle and St. Thomas", *The Thomist*, 1959 (22), pp. 336-365. Sin embargo, no estoy de acuerdo con esa tesis, pues considero que el silogismo es la expresión lógica del acto de la razón que lleva el nombre de inducción. Por otra parte, este autor indica que la "completa enumeración de los particulares" se refiere a las especies, no a los singulares sensibles.

brir la realidad[8], mientras que la matemática opera exclusivamente con asuntos mentales y sus conexiones. Con palabras medievales: ésta opera con "segundas intenciones"[9] (e incluso con "terceras", "cuartas"…), pero aquéllas con "primeras". Por eso, en el caso de la lógica formal, es fácil perder de vista la *intencionalidad del objeto* conocido[10] e incurrir, en consecuencia, en *logicismo*.

Añádase que si se tiene en cuenta esta lógica moderna, dentro de ella también cabe establecer distinciones. En efecto, una parte de ella se suele llamar *extensional*, y es más parecida a la silogística aristotélica. Pero otra se parece más a la *matemática*, porque opera a modo de cálculo. ¿En qué se distingue ésta última de la matemática?, ¿es un hábito de la mente? Además, no toda lógica moderna es extensional y matemática, pues la sola alusión a la *lógica modal* (tenuemente presente en Tomás de Aquino[11], y más desarrollada en otros pensa-

---

[8] "Oportet syllogizare ex his quae dicta sunt, ut applicentur quae secundum considerationem logicam dicta sunt, ad res naturales existentes". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VIII, lect1, n1; "logica ordinatur ad cognitionem de rebus sumendam". *In Peri hermeneias*, I, lect2, n3. En este sentido se dice que la lógica se subordina a las demás ciencias. Cfr. A. Furlan, "La subordinación de la lógica a la ciencia", *Sapientia*, 1971 (26), pp. 121-136. Este autor distingue entre lógica "utens" y "docens": "la lógica es *docens* (teórica) cuando en forma científica nos da las reglas por las cuales debe proceder el intelecto ya sea en las ciencias como en las opiniones y sofismas. La lógica *utens* es la aplicación o uso de tales reglas en cualquier materia", p.129. Señala además que ambas pertenecen "a un mismo hábito científico", p. 128.

[9] Cfr. I. Boh, "Metalenguaje und the concept of ens secundae intentionis", *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Foschungen*, Walter de Gruyter, Berlin, New Cork, 1988, pp. 53-70.

[10] Winance, que no hace alusión al *hábito* lógico, defiende que dado que la intencionalidad del objeto pensado versa sobre lo real, la lógica tiene, en últimas, su fundamento en lo real: "Puisque nous affirmons le realisme au sens que l'intelligence juge selon la vérité en se conformant au réel, il s'ensuite qu'il faut nier la négation de l'intentionalité du connaître. En consecuence, il est imposible de maintenir le realisme de l'Aquinate sans affirmer que l'intelligence est intentionnelle. Totefois une précision logique s'impose dans la ligne de nos preuves: l'intentionnalité est une condition *nécessaire* de la vérité dans une épistémologie realiste, mais non une condition *suffisante*. Toute connaissance du réel est intentionnelle, mais il n'est pas vrai que toute connaissance intentionnelle soit connaissance du réel. Il est clair par exemple que la connaissance d'une vérité logique est intentionnelle sans viser le réel". "Réflexion sur la Logique de l'Aquinate", *Revue Thomiste*, 1987 (87), p. 246. La tesis precedente es verdadera. Sin embargo, añade una tesis excesivamente omniabarcante con la que no se puede estar de acuerdo, a saber, que "toute l'activité intellectuelle s'oriente vers l'objet", p. 428, porque no es así, ya que existe actividad intelectual que versa sobre actos.

[11] Cfr. R. C. Trundle, *Medieval modal Logic & Science: Augustine on necessary truth & Thomas on its impossibility without a first cause*, forewords by D. Lamb and J. Roland, University Press of America, Lanham (Maryland), 1999. En este libro el autor señala que algunas tesis recientes de lógica modal no son tan novedosas como se cree, pues se encuentran en San Agustín y

dores modernos como, por ejemplo, Leibniz, Kant, etc.) parece apuntar a varios modos lógicos de proceder de la inteligencia. En consecuencia, ¿en qué se distinguen esas modalidades?, ¿son diversos hábitos?

2. El tema de la lógica: ¿actos u objetos?

Para comenzar, es oportuno tener en cuenta que Tomás de Aquino no entiende por "lógica" exactamente lo que por ese término se concibe hoy en día, pues es claro que en la actualidad la lógica se refiere, sobre todo, a *entes de razón* y a sus *conexiones*. En cambio, en el *corpus* tomista la lógica equivale no pocas veces a la "filosofía racional", es decir, al estudio del modo propio de proceder de nuestra razón, algo similar a lo que hoy entendemos por "teoría del conocimiento". En efecto, en los textos tomistas se encuentran expresiones tales como "logica dicitur rationalis philosophia"[12], "logica, idest rationalis scientia"[13], "rationalis philosophia, quae est logica"[14], etc.

¿Qué entiende, por tanto, Tomás de Aquino, por *filosofía de la razón*? Entiende por ella esa ciencia según la cual se estudian los diversos *actos* cognoscitivos de dicha facultad, de los que –como es sabido– distingue tres: "ya que se llama lógica a la ciencia racional, es necesario que su consideración verse sobre esas cosas que pertenecen a las tres predichas operaciones de la razón"[15]. En consecuencia, el "objeto", "materia" o *tema* de la lógica son, en primer término, los *actos* de la razón: "y esta arte es la lógica, esto es, la ciencia racional. La cual no sólo es racional porque es según la razón (que es común a todas las artes), sino también por el hecho de que versa sobre del mismo acto de la razón como sobre su propia materia"[16].

Según la precedente descripción, el camino para considerar a la lógica como un *hábito* racional parece expedito, pues si esta ciencia versa sobre los *actos* de la razón, es claro que versa sobre ellos *conociéndolos*. Es manifiesto, por tanto, que esa descripción la asimila a un *hábito* racional. Con todo, según esta

---

en Tomás de Aquino. Cfr. del mismo autor su trabajo: "St. Thomas and Modal Logic: On Wittgenstein's and Heidegger's Possibility", *Aquinas*, 1995 (38), pp. 223-248. Cfr. también: P. Weingartner, "Modal Logics with Two Kinds of Necessity and Possibility", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1968 (9), pp. 97-159.

12 Tomás de Aquino, *In Physicam*, III, lect8, n2.

13 Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect1, n2.

14 Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a1, arg2.

15 Tomás de Aquino, *In Peri hermeneias*, I, pr2.

16 Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect1, n2.

interpretación, no se podría apreciar la distinción entre el supuesto hábito lógico y el hábito propio de cada una de las tres operaciones racionales, a saber, el hábito *conceptual*, el hábito *judicativo* o de *ciencia*, y el hábito que verse sobre el raciocinio o *demonstratio*.

Tal vez por ello Tomás se ve impulsado a precisar más el objeto propio de la lógica, y le otorga no sólo el estudio de los *actos* racionales (lo cual equivaldría a nuestra *teoría del conocimiento*), sino también el de los *objetos* pensados por los actos: "la lógica versa sobre las operaciones de la razón. La lógica también será de esas cosas que son comunes a todos, esto es, de las intenciones de la razón, que se refieren a todas las realidades. Pero no de manera que la lógica sea de esas mismas realidades comunes, como de su sujeto. Pues la lógica considera, como sujeto, el silogismo, la enunciación, el predicado, o algo de este estilo"[17].

Según esta segunda descripción, la lógica, más que versar sobre los propios actos racionales, se refiere a sus expresiones objetivas, es decir, a *objetos* mentales (formas) en los que estos actos se pueden expresar. En este sentido "se puede decir que aquélla que considera únicamente la forma, no es (la ciencia) natural, sino la lógica. Pero aquélla que es acerca de la materia, pero ignora la forma, no es sino del filósofo de la naturaleza"[18]. Por esta "forma" hay que entender la *mental*, no la causa formal, ni siguiera el accidente figura.

Por tanto, parece que lo propio de la lógica es el estudio de los *entes de razón* en cuanto tales. Así lo afirma el propio Tomás en otros lugares: "el ente de razón se dice propiamente de aquellas intenciones que la razón encuentra en las cosas consideradas, como la intención del género, de la especie y similares, que, sin duda, no se encuentran en la naturaleza de las realidades, sino que siguen a la consideración de la razón. Y los entes de este estilo, o sea, entes de razón, son el sujeto propio de la lógica"[19]. Dentro del ámbito de los entes de razón se encuentran tanto los objetos pensados que se refieren a todas las realidades físicas existentes[20], como esos otros objetos pensados que no se refieren a dicha realidad, es más, que no existen[21]. O sea, la lógica se refiere tanto al ente como al no

---

[17] Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect20, n5.

[18] Tomás de Aquino, *In De anima,* I, lect2, n12.

[19] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect4, n5.

[20] "Huiusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae, quod est ens naturae". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect4, n5.

[21] "Quaecumque oportet speculari circa ens et non ens sic dictum, scilicet prout ens significat verum, et non ens falsum, posterius perscrutandum est, scilicet in fine noni et etiam in libro de

ente. Es, por tanto, más amplia que el conocimiento que versa sobre la realidad física. Téngase en cuenta también que poder pensar el no ente constituye para Tomás de Aquino una prueba de la inmaterialidad de la inteligencia, que no por pensar asuntos negativos ella misma se niega. De manera que en este punto la lógica ofrece un buen servicio a la antropología.

Actos de la razón, por una parte, y *objetos* conocidos por otra. Ahora bien, ¿cuáles de estos son los temas propios de la lógica, y cuales de la teoría del conocimiento? Precisando más la cuestión hay que responder diciendo que la lógica estudia *objetos* pensados; la teoría del conocimiento, en cambio, los *actos*. ¿Cuales de los dos asuntos son los más importantes? Indudablemente los actos, ya que estos son reales, mientras que los objetos son intencionales. Además, los objetos dependen de los actos, no a la inversa. Por eso, la lógica debe depender de la teoría del conocimiento y no al revés. O sea, la lógica será una parte de la teoría del conocimiento. En cambio, pretender reducir la teoría del conocimiento a la lógica es incurrir en logicismo, que es ciego para la índole de las operaciones inmanentes[22] y, por supuesto, también para la naturaleza de los hábitos, porque ni los actos ni los hábitos son objetos, ni se pueden conocer a modo de objetos pensados.

3. Consideración mental

"El lógico considera las cosas según que están en la razón; y por eso piensa las sustancias en cuanto que, según la acepción del intelecto, subyacen a la

---

anima, et in logicalibus. Tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VI, lect4, n11.

[22] "No se olvide que ninguna intención es posible sin el acto correspondiente. Por eso las intenciones segundas no son enteramente reflexivas, o una reflexión sobre el acto de conocer. En otro caso, la lógica sería la teoría sobre el acto de conocer. En otro caso, la lógica sería la teoría del conocimiento. Esta es la pretensión del logicismo, que conculca el axioma A ('el conocimiento es acto')… En cualquier caso, la lógica ha de tratarse en teoría del conocimiento. La lógica no decide la teoría del conocimiento porque la segunda intención sin una operación es imposible y no es una reflexión sobre la operación. No hay pura lógica, sino operaciones y objetivaciones lógicas. Tomar la lógica en absoluto es una postura reductiva. La lógica es muy importante, pero el logicismo es un error". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, p. 126. Por eso añade: "De este modo, la teoría del conocimiento se hace cargo de lo lógico. La lógica no es una ciencia distinta de la teoría del conocimiento (que sería entonces más bien psicología). No es así. Lo lógico es un peculiar objeto… Lo lógico es el objeto conexo de una operación". *Curso de teoría del conocimiento,* vol. IV/2, p. 180.

intención de universalidad"[23]. Las cosas que están en la razón son todas aquéllas que derivan de la abstracción. De ese estilo son, para Tomás, las físicas (abstraídas del sentido) y también las matemáticas (abstraídas de la imaginación). En este sentido, más que decir que la lógica fuese una parte de la matemática, es más verdadera la tesis inversa, o sea, que la matemática sea una parte de la lógica, porque la lógica es más abarcante, ya que no sólo tiene entre sus objetos pensados (separados de la materia) los números y las figuras geométricas, sino también cualquier otra noción. Según esto, es claro que la moderna lógica matemática no constituye sino una parte de la lógica. ¿Acaso la más importante? Lo será si las nociones matemáticas con las que trabaja son superiores al resto. Ahora bien, ¿lo son? Y, por otra parte, ¿son superiores a las nociones de la física (tomada ésta en sentido clásico)?, ¿lo son respecto de las metafísicas?, etc.

De otro modo: ¿los universales lógicos son los temas más altos de que es susceptible el conocimiento humano? De ser así, habría que enfocar, por ejemplo, el estudio de los trascendentales de modo lógico[24]. Pero ¿es seguro que éste es el mejor punto de vista? Procediendo así ¿acaso no reducimos su trascendentalidad real a la universalidad mental?, ¿significa lo mismo "trascendental" que "universal"? De operar de ese modo, también sería difícil distinguir entre la filosofía tomista y, pongamos por caso, la husserliana. Sin embargo, la primera entronca dentro del realismo; la segunda, en cambio, prolonga el idealismo[25].

Considerar las cosas "sólo según como están en la razón, pertenece a la consideración lógica"[26]. Ahora bien, ¿todas las cosas están mejor en la razón que en la realidad? La respuesta tomista es que las que son inferiores a la razón están de un modo más noble en la propia razón que en la realidad, pero las que son superiores a la razón, lo contrario[27]. ¿De qué estilo son, por ejemplo, los trascendentales: inferiores o superiores a la razón? De momento, algo se puede adelantar, diciendo que el estudio de los trascendentales pertenece a la metafí-

---

[23] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VII, lect13, n11. Por ejemplo, la noción de hombre en universal, prescindiendo de éste u otro hombre concreto: "Licet autem homo praeter singularia non sit in rerum natura, est tamen in ratione quae pertinet ad logicam considerationem". *In Metaphysicam*, VII, lect11, n36.

[24] Cfr. por ejemplo: A. Millán Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, vol. I, *La lógica de los conceptos transcendentales*, Rialp, Madrid, 2002. No comparto la opinión de tratar de modo lógico las nociones metafísicas y las trascendentales, porque los conceptos lógicos dependen de un nivel cognoscitivo inferior a aquéllas.

[25] Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*.

[26] Tomás de Aquino, *De generatione et corruptione,* I, lect10, n8.

[27] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d27, q1, a4, co; *De veritate*, q22, a11, co; *De virtutibus*, q2, a3, ad13; *Summa Theologiae*, I, q82, a3, co; I-II, q66, a6, ad1.

sica; el de los universales, en cambio, a la lógica. La metafísica no se reduce a lógica. Si se reduce, se cae en una *metafísica prematura*, es decir, *logicista*; "prematura" también en el sentido tomista de que la lógica es recomendable para gente joven, pero no la metafísica.

En efecto, el hombre "debe aprender primero la lógica que las demás ciencias, ya que la lógica ofrece el modo común de proceder de las demás ciencias"[28]. No debe aprenderla primero porque sea más fácil que las demás ciencias, pues su dificultad –para Tomás de Aquino– es máxima, sino porque las demás ciencias dependen de ella, en cuanto que ella enseña el modo racional de argumentar de toda ciencia[29]. ¿En qué consiste ese "comunem modum procedendi" que la lógica enseña a las demás? Por una parte, en el modo de considerar las cosas en universal[30]. Por otra, en el modo común de argumentar[31]. Ahora bien, éste puede ser persuasivo, aunque incorrecto, o más bien frío, aunque más correcto. El propio de la lógica es el segundo[32]. En este caso, la lógica supone una buena ayuda a las demás ciencias. En efecto, en la medida en que el modo de argumentar de la lógica sirve a las demás ciencias, en ese sentido se dice que esta disciplina es un *instrumento* válido para ellas. Según esa ayuda se habla tradicionalmente de dos tipos de lógica "logica docens" y "logica utens". Por la primera se entiende el traducir a forma lógica las proposiciones de cualquier otra ciencia[33]. Por la segunda se dice que las demás ciencias emplean el modo de argumentar de la lógica aunque no concluyan con exactitud[34].

---

[28] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, II, lect5, n5. Cfr. asimismo: *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a1, ad3; III, q6, a1, ad13; *In De causis*, pr.; *In Ethicam*, VI, lect7, n17; *Quodlibeto*, IV, 12, 2, ad12.

[29] Cfr. Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q6, a1, ad13.

[30] Por ejemplo, "secundum autem logicam considerationem, est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q66, a2, ad2.

[31] "Et dicuntur hic logicae rationes, quae procedunt ex quibusdam communibus, quae pertinent ad considerationem logicae". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect33, n2.

[32] "In disciplinis prius addiscuntur ea per quae alia perfectius intelliguntur, quamvis illa facilius sit intelligere vel habere secundum communem modum, sicut facilius est scire argumentari eo modo quo etiam idiotae utuntur dialectica quadam, quam scire regulas logicae; et tamen primo addiscuntur regulae logicae ad hoc quod aliquis perfectius argumentari valeat quam communiter idiotae argumentantur". Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, IV, 12, 2, ad12.

[33] "Et sic dicetur aliquis processus esse rationabilis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus, quae traduntur in logica, prout scilicet utimur logica, prout est docens, in aliis scientiis". Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q6, a1, co1.

[34] "Et hoc modo rationabiliter procedi potest in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur via ad necessarias probationes. Et hic est alius modus, quo logica utimur in scientiis demonstrativis, non quidem ut est docens, sed ut est utens. Et his duobus modis denominatur processus rationalis

4. Las partes de la lógica

La lógica "parece ser el arte de las artes, ya que nos dirige en el acto de la razón, por el que proceden todas las artes. Así pues, es necesario, tomar las partes de la lógica según la diversidad de los actos de la razón"[35]. Según la distinción tomista entre dichos actos, tendríamos una lógica *conceptual*, otra *judicativa* y otra *demostrativa*. Pero si la lógica no tiene en cuenta tanto los actos de la razón como sus expresiones objetivas, la primera sería la lógica de los *términos* o de la *definición*, la segunda, la de la *predicación* o *enunciación* y la tercera, la del *silogismo*.

La lógica de la *definición* es la que atiende a los *universales*. Como la lógica, para Tomás de Aquino, está al servicio del conocimiento de lo real, una definición será verdadera si permite conocer la *sustancias* y los *accidentes* de la realidad. En caso contrario, no se puede hablar de definición lógica, sino dialéctica[36].

La lógica de la *predicación* o *enunciación* es la que establece cuando se puede predicar con verdad. Tomás, que sigue en esto a Aristóteles, considera que una proposición es verdadera cuando atribuye accidentes a sustancias, pero no cuando se predican sustancias de sustancias o accidentes de accidentes. Si esto segundo se lleva a cabo, la enunciación no es lógica, sino dialéctica[37].

La lógica *silogística* fue, como se sabe, la más trabajada por Aristóteles. Consideraba el Estagirita que para que se concluya con acierto el término medio debe tomarse al menos en alguna de las premisas en toda su extensión o universalidad. Para Tomás de Aquino esa universalidad no debe ser meramente

---

a scientia rationali; his enim modis usitatur logica, quae rationalis scientia dicitur, in scientiis demonstrativis". Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate,* III, q6, a1, co2.

35 Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect1, n3.

36 "Aliquando enim datur aliqua definitio, in qua nihil est ex parte corporis… Aliquando assignatur aliqua definitio, in qua est aliquid ex parte corporis seu materiae... Prima est dialectica. Secunda vero est physica, cum ponatur ibi aliquid ex parte materiae; et ideo pertinet ad naturales". Tomás de Aquino, *In De anima*, I, lect2, n9. "Si quis ergo assignet definitionem, per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitae, illa definitio non est realis, sed remota et dialectica. Sed illa definitio per quam devenitur in cognitionem accidentium, est realis, et ex propriis, et essentialibus rei". *In De anima*, I, lect1, n15.

37 "Ponit differentiam inter dialecticam propositionem et demonstrativam, dicens quod cum propositio accipiat alteram partem enunciationis, dialectica indifferenter accipit quancunque earum. Habet enim viam ad utranque partem contradictionis, eo quod ex probabilibus procedit". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect5, n4.

lógica, sino que (como toda lógica) debe responder al descubrimiento de lo real[38]. De lo contrario, la argumentación es dialéctica.

De no respetarse las precedentes reglas, no se descubre la realidad, sino que, aunque se use el modo de proceder parecido al de la lógica, se actúa de modo retórico, tentativo, sofístico, etc. La retórica "es de esas cosas que son ordenadas por nosotros para hablar, ya que es la ciencia del bien decir para persuadir"[39], pero no tiene como objeto la verdad, sino la opinión[40]. La dialéctica tentativa procede arguyendo con intenciones comunes[41] que no necesariamente son verdaderas. La sofística, "quae etiam alio nomine dicitur litigiosa"[42], que usa un tipo de argumentación que parece sabio, pero que no lo es[43], tiene como fin vencer en la argumentación, no descubrir la verdad. Sus argumentos versan sobre temas accidentales, pero intentan tratar de ellos según el modo de la necesidad lógica[44]. Por eso, salvo la lógica, ninguna de estas disciplinas es ciencia[45]. Ahora bien, si la lógica es ciencia[46], ¿depende de un determinado *hábito adquirido*?

5. Los principios de la vía racional

"Los principios de cualquier ciencia, como la lógica, la geometría y la aritmética, se toman de los solos principios formales de lo real, de los cuales

---

38 "In parte logicae quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias quae sunt de rebus naturae. Et hoc ideo, quia usus demonstrativae consistit in utendo principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinet, non utendo intentionibus logicis". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect4, n8. "Ad logicam autem communiter pertinet considerare praedicationem universaliter, secundum quod continet sub se praedicationem quae est per se, et quae non est per se. Sed demonstrativae scientiae propria est praedicatio per se". *In Analytica Posteriora*, I, lect35, n2.

39 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc4, co.

40 Cfr. Tomás de Aquino, *In Physicam*, VIII, lect5, n3.

41 Cfr. Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect20, n5.

42 *De fallaciis*, cap. 2, co.

43 Cfr. Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect13, n7.

44 "Pretender un saber necesario acerca de lo accidental es propio de los sofistas". L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 143.

45 Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect4, n7.

46 "Omnes scientiae, quae scilicet non habent operationem in exteriorem materiam transeuntem, sicut sunt scientiae morales et logicae, omnes inquam huiusmodi artes, potentiae quaedam sunt". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IX, lect2, n3.

depende la esencia de la realidad"[47]. Al parecer, la fundamentación de la lógica, para Tomás de Aquino, no es mental, sino real. Además, considera que la lógica, como cualquier otra ciencia, tiene sus principios propios, pues de ser los mismos para todas las ciencias, no tendríamos sino una[48]. Ello indica que la lógica que está considerando Tomás es la propia de la *vía racional*, es decir, de esa vía operativa de la razón que permite descubrir la índole de la realidad física. Desde luego, que esta vía debe tener unos principios operativos, y que estos deben aludir a lo real. Con todo, ésa no es la única vía operativa de la inteligencia. En efecto, tenemos esa otra vía operativa a la que hemos denominado *formal*, la que permite –para Tomás de Aquino– la formación de la matemática. También esta vía debe tener una lógica interna, distinta de la otra vía y, asimismo, también debe contar con unos principios. Téngase en cuenta que ni los principios de una vía ni los de la otra son los llamados primeros principios, que se estudiarán más adelante.

Atender a los principios de lógica no sólo nos permite dar con un *tema* especial, poco tenido en cuenta en la historia de la filosofía, sino también descubrir un *método* singular, a saber, un *hábito adquirido* de la razón que permite conocer esos principios.

Como es sabido, la tercera operación de esta vía racional es la *demonstratio*. Es la última operación de la vía racional (a la que también se le llama *fundamentación*). Esta operación, como todas las precedentes, tampoco puede carecer de un hábito adquirido que permita conocerla. A este hábito le podemos llamar el de los *axiomas lógicos*. En cuanto a la operación, cabe decir que recibe el nombre de *fundamentación* debido a que busca en la realidad física el *próton*, lo primero, aquello que funda. Es obvio que la filosofía griega estuvo preocupada por el problema del *fundamento*, a lo que responden las nociones de *physis* y *cosmos*. Para la filosofía moderna eso también es una constante preocupación, pero lo fundante ya no es para ella el cosmos, sino el *sujeto* (o la *conciencia*), de quien se predican las propiedades que los pensadores griegos atribuían al cosmos.

---

47 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c25, n14.

48 "Quaedam sunt principia geometriae et quaedam logicae, quae dicuntur principia syllogismorum vel ratiocinationum, et quaedam sunt principia medicinae; et sic accipiendo principia omnium scientiarum, ista sic accepta eadem sunt principia omnium demonstrationum; hoc non facit ad propositum, quo quis vult sustinere eadem esse principia, quia per hoc dictum nihil aliud dicitur, nisi quod quaelibet scientia habet sua principia. Sed quod sint eadem principia unius scientiae quae sunt alterius (quod oporteret si eadem essent principia omnium syllogismorum scientialium), est impossibile et derisibile; quia secundum hoc sequeretur quod omnia quae sunt in scientiis, essent eadem, et ita omnes scientiae essent una scientia". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect43, n9.

Lo que busca la razón que estudia lo real es fundamentar. Y en eso debe consistir su última operación. A diferencia de la vía formal, la racional sí cuenta con una última operación, y un hábito ulterior. La operación racional precedente a ésta, el juicio, no puede conocer el fundamento porque, claramente, aquello que se puede juzgar no es unitario. En efecto, caben multiplicidad de juicios acerca de la realidad física, y por muy compatibles que estos sean entre sí, son irreductibles. Y ello porque, si lo conocido por el juicio es plural, ya que este acto atiende a las cuatro causas predicamentales, que son irreductibles entre sí, el juicio no puede conocer el fundamento unitario para tales causas. A distintos temas, distintos conocimientos. De lo contrario, confundiríamos los temas. El juicio explora el *qué* de la realidad física. La demostración, en cambio, busca el *por qué* de esa esencia.

El fundamento que se conoce operativamente por esta tercera operación racional no es el *acto de ser* del universo físico, pues éste es el tema propio del *intellectus* (el cuál no es el tema propio de la tercera operación de la *ratio*). Esa operación denuncia que a la realidad física no le puede faltar el *fundamento*, pero ella no lo puede conocer tal cual es, porque el fundamento de lo físico no es físico, sino, precisamente, *metafísico*. De manera que si la razón supone su existencia, es porque forma de él un *objeto*. Pero una vez que presenta el fundamento a modo de objeto pensado, ya no se puede seguir profundizando más en su realidad de ese modo, es decir, formando objetos pensados.

No debe confundirse esa tercera operación con lo que de ordinario se llama *argumentación* (como tampoco cabe confundir el concepto con el universal lógico, y el juicio racional con el juicio lógico). Unos son actos de pensar (realidades) y los otros son sus expresiones lógicas (objetos pensados). Menos pertinente aún es confundirlos con sus expresiones lingüísticas: definición enunciación y silogismo. En suma, las operaciones racionales son tres: el *concepto*, el *juicio*, y la *demonstratio* o búsqueda de fundamentación. Más allá de la tercera operación no caben operaciones racionales, porque a partir del abstracto no se puede avanzar más operativamente en orden a lo real. Esto no significa que el fundamento de la realidad física sea incognoscible, sino que hay que saltar de nivel cognoscitivo, es decir, no conocerlo a modo de objeto o idea, sino según una *intelección*.

6. El hábito de los axiomas lógicos

En cuanto al *hábito* correspondiente a la tercera operación racional, la *fundamentación*, lo primero que llama la atención es la ausencia de tratamiento en la

tradición filosófica[49]. Es claro que somos conscientes de nuestra operación de fundar, pues sabemos que indagamos acerca del *por qué* de la índole tetracausal de la realidad física, y eso es conocer, mediante el hábito correspondiente, el acto racional que busca el fundamento.

Los axiomas lógicos son la comprensión racional de los primeros principios. Como veremos, los primeros principios constituyen el tema propio de un hábito *innato* superior al que ahora se estudia: el *intellectus* o *hábito de los primeros principios*. Si los primeros principios reales se intentan conocer con la *ratio*, estos se presentan como *objetos mentales* engarzados entre sí, mezclados, es decir, unidos con conexiones lógicas, o sea, no separados uno de otro, manifestación explícita de que, al conocerlos de ese modo, no se puede saber que son primeros. *Mezcla* indica que al formular los axiomas lógicos, estos se vinculan entre sí. Sin entrar a exponer los primeros principios (los temas reales de la metafísica), se puede decir que son el de *no contradicción* (el acto de ser del universo) y el de *identidad* (el acto de ser divino) que se engarzan según lo que se llama *causalidad trascendental*, es decir, la dependencia del primero respecto del segundo (la creación). Pues bien, los axiomas lógicos son el conocimiento a nivel racional de esos principios, es decir, el conocimiento que permite la razón de esas realidades que a ella le superan, sencillamente porque no se pueden abstraer. En consecuencia, a nivel racional esos principios no se conocen como son, es decir, como primeros y reales, sino como objetos mentales y, además, mezclados.

Tras conocerlo objetivamente, el principio de identidad se suele formular lingüísticamente así: "A es A". El de contradicción, como "A no es no A". Y el de causalidad como "no hay efecto sin causa" (o "la causa es siempre causa de efecto"). Además, como se ha adelantado, al conocerlos objetivamente, aparecen unidos, lo cual es un síntoma claro de que ya no se están considerando como irreductibles o *primeros*, pues se intenta reducir uno a otro y explicarlo desde el otro. En efecto, si se dice que "A es A" se suele añadir que "A es A porque A no es no A", o a la inversa, "A no es no A porque A es A", lo cual, obviamente hace depender un principio de otro, el de identidad del de contradicción o viceversa. Además, que esas formulaciones denotan asuntos lógicos y no reales es obvio, porque decir, por ejemplo que "A es A", es *suponer* A, es decir, equivale primero a pensar A, y luego a volverla a pensar, de modo que se trata de pensar dos veces el mismo *objeto*. De modo que estamos ante un objeto mental y no ante un asunto real. Por otra parte, cuando dos de ellos se unen, excluyen al tercero. Así, por ejemplo, si se dice que "A es A porque A no es no A", según eso es imposible que "A sea causa de no A".

---

[49] En efecto, entre el hábito de ciencia y el de los primeros principios, ni Aristóteles ni ninguno de sus comentadores a lo largo de la historia de la filosofía ponen un hábito adquirido intermedio.

Como se ve, las uniones entre esos principios lógicos admiten mezclas. Por ejemplo, la fusión de la *identidad* con la *contradicción*, que se suele formular así: "A es A *porque* no es no A; A no es no A *porque* es A", mezcla que excluye la causalidad. O la fusión de la *identidad* con la *causalidad*, que se podría formular así: "A es A *porque* es *causa sui*; A es *causa sui porque* es A", que excluye la contradicción. En las precedentes formulaciones se subraya la conjunción causal "*porque*" a fin de que se note que no estamos ante meros *juicios*, sino que se está iluminando habitualmente la operación de *fundamentar*. El juicio afirma o niega, pero no fundamenta. El juicio dice el qué, pero no el por qué.

Es pertinente, pues, atender escuetamente al acto de la *fundamentación* y al *hábito de los axiomas lógicos*, porque constituyen el paso del conocimiento de la *esencia* del universo al de su *acto de ser*, es decir, al enlace *temático* –de ordinario poco tenido en cuenta– entre la *física* y la *metafísica*.

7. El primer principio de la vía formal

Si en vez de la lógica de la vía *racional*, ahora tenemos en cuenta la lógica de la vía *formal*, hay que decir, que la lógica propia de esta vía es distinta de la precedente en todo, en su *modo* de operar, en sus *objetos*, y en sus *principios*. Si sus objetos son distintos, los *actos* y los *hábitos* de esta vía también serán distintos de los actos y hábitos de la vía racional.

Como veíamos, al darnos cuenta de que abstraemos por el hábito abstractivo, nos percatamos de que el abstracto es susceptible de una doble consideración a la que Tomás de Aquino denomina "doble abstracción". Se puede considerar el abstracto según el ser que tiene en el intelecto o según que se compara a lo real. A la primera forma de proceder el de Aquino la llama "abstracción formal", y a la segunda, "abstracción total". La vía *generalizante*, decíamos, no atiende tanto al contenido del abstracto como a que sea *un* abstracto, es decir, lo considera como un objeto pensado en tanto que pensado. Prosiguiendo esta vía, según el de Aquino, se obtienen nociones como la *definición*, el *género*, la *diferencia específica*, los *predicables*, etc., y también, varias *ciencias,* como la *lógica*, la *dialéctica*, la *retórica*, la *sofística*, etc. Tales doctrinas parten de lo que parece más claro para nosotros, o sea, de lo usual, pero no de lo evidente en sí, y ninguna de ellas tiene como objeto directo la naturaleza de lo real físico. *Actos* encuadrables en esta vía son el *preguntar* o *inquirir*, el *definir*, el *generalizar*, etc. En efecto, los actos de esta vía forman *generalizaciones*, o sea, *ideas cada vez más generales*.

Si la vía formal de la razón busca una generalización cada vez mayor, más extensa, se puede preguntar si tiene un término. La respuesta es negativa. ¿Acaso tendrá un axioma?, ¿un principio tal que explique su modo de proceder? Seguramente éste se puede formular –al modo como lo hace Tomás de Aquino–, de la siguiente manera: "el todo es mayor que la parte"[50]. Tal principio no es un primer principio de la realidad extramental (como lo son el ser de lo creado y el ser divino), sino interno de esta vía operativa de la inteligencia.

La noción de *todo*, pese a ser una generalización, no es la mayor posible, porque la vía generalizante no cierra. O si se quiere, siempre cabe pensar un todo mayor que el pensado hasta el momento. Por eso dice Tomás que el argumento ontológico anselmiano fundado sobre una noción equivalente, la de "máximo", no es concluyente, sencillamente porque es mental[51], no real, y, por ello, siempre cabe pensar un máximo mayor, sencillamente porque esa operatividad cognoscitiva no se agota, como no se agotan los descubrimientos matemáticos.

Las operaciones generalizantes forman ideas cada vez más englobantes. Además, los actos posteriores a la consideración del abstracto como tal terminan prioritariamente en el abstracto, no directamente en lo real, sino indirectamente, captando de la realidad sensible sólo lo particular. En cambio, en la *vía racional* se termina en lo *real* a través de los sentidos y se procede, con diversos actos (*concepto*, *juicio,* y *demostración*), a desentrañar la condición entera de lo real sensible (accidentes, sustancia, movimiento, vida, orden o causa final, fundamento...). La abstracción formal es *parcial* en el sentido de que posee una débil referencia a lo real, sólo a la *forma accidental*, a la *cantidad* imaginada. No se refiere a la materia sensible con sus peculiares cualidades, sino a la inteligible, al continuo infinitamente divisible. Desconoce no sólo lo real físico, sino también lo que es real y separado de lo físico, como lo son los seres espirituales y Dios. De ahí que las disciplinas que pertenecen a esta vía tengan vedado el acceso a los *actos de ser* (el del universo, el de las personas humanas y el de la divinidad).

Si las operaciones formales o generalizantes son progresivas y no cierran, porque no cabe una última generalización, esta vía debe admitir pluralidad de hábitos generalizantes que conozcan los respectivos actos de generalizar. Como se ha indicado, tras la abstracción caben dos líneas operativas para la razón: o considerar el abstracto como tal, o confrontar la operación abstractiva con la realidad física para conocer la índole de ésta. La primera vía considera lo *formal* del abstracto, o al abstracto como *forma*. Como él caben muchos otros y se

---

[50] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a12, co; q16, a1, ad9; *In Physicam*, VIII, lect3, n3; *In Metaphysicam*, XI, lect10, n12.

[51] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q2, a1, ad2.

puede operar mentalmente con ellos: unirlos, separarlos, etc. Darse cuenta de este modo de operar que versa sobre *entes de razón* es *habitual*. El hábito alumbra actos que conocen objetos como objetos, es decir, *ideas*. Al hábito se le puede llamar *generalizante*, no porque generalice, sino porque permite conocer los actos que generalizan, es decir, que forman ideas cada vez más generales. Percibir que se opera por *géneros* es lo propio de este hábito.

A distinción de la vía racional, ésta no termina. ¿Qué tiene que ver lo dicho con el tema que nos ocupa, con la lógica? Que ése es el meollo de una parte de ella, la *extensional*. En efecto, la clave de ésta es proceder generalizando, abarcando cada ver mayor número de determinaciones al establecer nuevos nexos de conexión lógicos. Por tanto, para terminar, se puede volver a formular la pregunta principal con que se abría este capítulo: *¿es la lógica un hábito?* La respuesta es: la lógica no depende de un único hábito, sino de varios hábitos adquiridos: la extensional depende de pluralidad de hábitos de la vía formal de la inteligencia. En cambio, la lógica de la vía racional es un único hábito: el de los axiomas lógicos.

B

HÁBITOS DE LA RAZÓN TEÓRICA

CAPÍTULO 10

EL HÁBITO CONCEPTUAL

1. Introducción

En el *corpus* tomista son abundantes las referencias al *acto* de concebir y a lo *concebido* por él, incluso con el mismo vocablo[1], pero no al *hábito* conceptual. Tampoco encontramos referencias a este hábito en los comentadores tomistas y en la bibliografía actual. Con todo, sabemos que para Tomás de Aquino existe un *hábito conceptual* porque la voluntad puede usar del acto de concebir, ya que "puede retener en el interior el concepto del entendimiento, u ordenarlo hacia lo externo"[2], y es claro que, para él, la voluntad no puede actuar sobre los actos de la inteligencia a menos que esta facultad disponga de los hábitos respectivos[3].

---

[1] En efecto, en algunos pasajes Tomás de Aquino usa el término de "conceptio" para referirse tanto al acto como a lo conocido: "conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d27, q2, a2, qc1, co.

[2] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q107, a1, ad1. Otra alusión a este hábito parece ser la siguiente: "nos non totum id quod habitu scimus, actu mente concipimus, sed de uno intelligibili movemur ad aliud; inde est quod in nobis non est unum solum verbum mentale, sed multa, quorum nullum adaequat nostram scientiam". *Quodlibeto*, IV, q4, a1 co.

[3] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d39, q1, a2, ad5; *De malo*, q16, a8, co; *De virtutibus*, q1, a7, co; q1, a11, ad14; *In Ethicam*, IV, lect6, n12; VI, lect9, n8; *In De anima*, II, lect2, n6; *Super ad Colossenses*, lect3, c3; *Contra Gentes*, IV, c70, n2; *Summa Theologiae*, I-II, q52, a3 co; q53, a3 co; q63, a2, ad2; *Summa Theologiae*, III, q27, a5, ad3.

A continuación, en los cuatro primeros epígrafes que siguen, se va a proceder a presentar los diversos *hábitos* racionales que versan sobre los actos de la razón que permiten conocer la índole de la realidad física. Esos tres actos son muy atendidos en la bibliografía tomista. Como es sabido, estos son *concebir*, *juzgar* y *demostrar*. Sin embargo, sus respectivos *hábitos* –salvo el del juicio (al que también se le denomina *de ciencia*)– son bastante desconocidos o casi por completo. Estos hábitos son el *conceptual*, el ya aludido *hábito judicativo* o de *ciencia* y el *hábito de los principios lógicos*, al que se ha hecho referencia en el tema precedente. En este capítulo nos centraremos en el *hábito conceptual*. Ahora bien, antes de abordarlo, debemos distinguirlo del *hábito abstractivo*. Hay distinción entre ambos, como la hay entre sus respectivos actos, *abstraer* y *concebir*, y como lo hay entre sus respectivos asuntos conocidos: las *especies* y el *verbo*[4].

Por lo demás, si no se distingue entre *abstracto* y *concepto*, no se nota que se pueden formar *ideas* sobre el abstracto, es decir, *ideas generales* que no son intencionales respecto de la realidad física, sino exclusivamente sobre los abstractos. Tales ideas equivalen a lo que la tradición escolástica denomina *universales lógicos*. Estos no se deben confundir con los *universales reales*, que –como se ha mostrado– equivalen a las *causas formales* físicas, que se conocen exclusivamente en el concepto. A esta distinción –advertida ya por Lonergan[5]– aluden las expresiones del *corpus* tomista entre "intentio intellecta" y "res intellecta"; también entre "species intellecta" y "species rei"[6]; y asimismo entre "abstracción formativa" y "abstracción aprehensiva"[7], o, sin más, entre "spe-

---

[4] Esta distinción es aceptada, entre otros, por: Y. Floucat, *L'intime fécondité de l'inteligence. Le verbe mental selon saint Tomas d'Aquin*, Téqui, Paris, 2001; C. Trotmman, "Verbe mental et noetique thomiste dans le *De verbo* d'Herve de Nédellec", *Revue Thomiste*, 1997 (97), pp. 47-62.

[5] Cfr. B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Beauchesme, Paris, 1966, p. 11. Este autor añade que la expresión "quod quid est" se refiere a la definición, es decir, a la "intentio intellecta", mientras que "quod quid erat esse" se refiere a la causa formal real. Cfr. B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, pp. 24-25. No estoy de acuerdo con él, en cambio, en otra tesis, a saber, que "le concept est la définition", p. 43, porque la definición es la *expresión lógica* del concepto.

[6] "La première *species* est une forme; la seconde est un universele". B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, p. 126.

[7] "Tandis que l'abstraction appréhensive n'est pas de conditions matérielles elle n'est cependant pas à l'écart de ces conditions. C'est l'abstracción formative qui constitue l'objet qui se tient à l'écart des conditions matérielles… en termes d'universel, l'abstraction appréensive connît l'universel dans un cas particulier; l'abstraction formative connaît l'unversel qui est commun à plusieurs". B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, p. 188. Con todo, llamar a ambos actos "abstracción" es equívoco, porque sólo abstrae el primero, no el concepto.

cies"[8] y "verbum"[9]. La primera serie de nombres se refiere al *objeto mental*; la segunda, en cambio, a la *causa formal física*[10]. Por lo demás, consideramos irrelevante para nuestro propósito la reciente discusión acerca de si el tema tomista del verbo mental tiene como fuente la filosofía (Aristóteles) o la teología (Agustín de Hipona)[11], pues es claro que está presente en ambos contextos.

2. Los hábitos racionales

Recordemos de nuevo: tras la *abstracción* –que es el acto preliminar de la inteligencia– y su hábito correspondiente –el *hábito abstractivo*[12]–, Tomás de Aquino explica que se abren dos posibles caminos a seguir por parte de la inteligencia, a los cuales denomina *abstracción formal* y *abstracción total*[13]. La vía de abstracción formal considera únicamente la forma –en el sentido de *figura*– que presenta el abstracto. A ese acto siguen otros que consideran parcialmente esa figura, la unen a otras o la aplican a la imaginación; y también siguen hábi-

---

8 Cfr. Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, V, q5, a2 co.

9 "Necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum; quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta". Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, IV, q4, a1, co.

10 La precedente distinción no se suele advertir por un motivo psicológico usual: la *prisa*. En efecto, los diversos autores pasan demasiado rápido del concepto al juicio y a la demostración, y de estos al hábito de los primeros principios, a la sabiduría y al intelecto agente. Pero en teoría del conocimiento conviene demorarse en cada acto y en su tema propio; en distinguir cada acto de sus respectivas expresiones lógicas y lingüísticas. Ese apresuramiento conlleva que se pasen por alto algunos actos de la inteligencia humana, que no se perfilen bien los temas conocidos por estos y, sobre todo, que se describa de modo impreciso a los hábitos y a sus temas. En estos puntos se intentará incidir a continuación.

11 Cfr. sobre este tema: J. O'Callaghan, "Verbum mentis: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?", *Proceedings of the American Association*, 2000 (74), pp. 103-119; J. C. Doig, "O'Callaghan on verbum mentis in Aquinas", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2003 (77), pp. 233-255; J. O'Callaghan, "More Words on the verbum: A response to James Doig", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2003 (77), pp. 257-268.

12 "Cum autem intellectus possibilis iam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur *intellectus in habitu*, cum species intelligibiles iam sic habet ut eis possit *uti cum voluerit*". Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, c83.

13 Cfr. para estos actos y los siguientes, mi trabajo: *Conocer y amar*, cap. III, 2: *Abstracción formal y total*.

tos que se corresponden con esos actos. De este estilo son –los ejemplos pertenecen a Tomás– la lógica, las matemáticas, la retórica, la sofística, etc.[14].

En cambio, la vía de *abstracción total* (o *vía racional*) atiende cada vez más al contenido del abstracto para conocer progresivamente la índole de la realidad física[15]. En esta vía se abren paso una serie de *actos* distintos a los de la vía de *abstracción formal*. Esta línea también se puede llamar *vía positiva*, en el sentido que procede recuperando lo real, no generalizando lo mental. La primera operación de esta línea es la que los clásicos llaman *concepto*: se trata del acto de *concebir*. El primer acto de la vía *racional*, señala Tomás de Aquino, toma el nombre de la concepción, del dar a luz materno, porque parece que la razón dé a luz, conciba. Ya no se trata de ver las ideas tal cual están en la mente, asunto relativamente cómodo para la mente, sino de conocer cómo es la índole de la realidad física de la que las ideas se han abstraído. Para ello, la mente tiene que, por así decir, abajarse, para percatarse de la naturaleza de lo físico sin elevarlo a su propio nivel.

Si se tiene en cuenta la segunda vía a la que se acaba de aludir, es forzoso distinguir entre *abstracto* y *concepto* o *verbo*[16], y es preciso considerar que el concebir es superior al abstraer. Suele decirse que el objeto propio del entendimiento humano es la *quidditas rei materialis*[17]. Con todo, si esta *quididad* se supone separada de las realidades materiales, debe tomarse al abstracto como el

---

[14] Cfr. Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect1, n6; I, lect13, n7; *In Metaphysicam*, IV, lect4, n7; XI, lect3, n11; *Summa Theologiae*, I, q83, a1, co; I-II, q53, a1, co.

[15] Rodríguez Arias habla de abstracción "resolutiva". Cfr. "Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino, IV: La identidad de la Metafísica en el cuerpo del saber filosófico", *La Ciencia Tomista*, 2003 (130), pp. 209-292 y pp. 385-452. Llega a decir de ella que "sólo mediante la clave de la abstracción/resolución podemos establecer de manera práctica cuál es el sujeto de la Metafísica y cuál es el puesto de los Tres Niveles negativos", p. 291.

[16] Esta distinción pasa inadvertida a la mayor parte de comentadores y estudiosos del tomismo. Al margen de los términos, y prescindiendo de cuál es primera o segunda, Lonergan distingue entre "l'abstraction qui suppose la formation d'un verbe intérieur et qui procure la connaissance de *rem ut separatam a conditionibus materialibus sine quibus in rerum natura non existit*" y "l'abstraction appréhensive anterierure, decrite dèjá comme intuition pénétrant le phantasme; son objet est different, quant au mode, de l'objet de l'abstaction formative du concept, car par elle l' homme connaît non pas l'objet abstrait de pensée, l'universel commun à plusieurs, mais l'universel existant dans le singulier, la quidditas sive natura in materia corporali existens". B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, p. 157.

[17] Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d14, q5, ad7; d38, q1, a3 co; *In IV Sententiarum*, d49, q2, a1 co; *De veritate*, q1, a12, co; q22, a1, ad8; *Quodlibeto*, VIII, q2, a2 co; *In De anima*, III, lect8, n18 y n19; *Compendium Theologiae*, I, c85; *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a2, ad2; *Contra Gentes*, III, c41, n3 y n4; III, c108, n4; *Summa Theologiae*, I, q17, a3, ad1; I, q84, a7, co; I, q85, a5, co y ad3; I, q85, a8, co; I, q86, a2, co; I, q88, a3, co.

objeto propio del entendimiento humano, porque éste es, obviamente, separado. Pero si, en cambio, la *quididad* equivale a la *sustancia*[18], *naturaleza*[19], *forma*[20], e incluso a la *esencia*[21], el objeto propio del entendimiento humano será la *causa formal*, y ésta se alcanza en el concepto. En efecto, si el intelecto conoce la quididad formal y la real, ello indica que el abstracto es primero y el concepto segundo; que el primero conoce la forma mental y el segundo la forma real. Consecuentemente, será superior conocer la forma de lo real que la sola forma en la mente. Pero como la forma real no está separada de la materia, conocer la *causa formal* será inseparable de conocer la *causa material*; es decir, ambas causas se conocerán en *concausalidad*.

Cuando se quiere conocer más la realidad física, no se puede quedar en el abstracto, sino que se tiene que *concebir* lo que se da en la realidad, pero según la realidad es, no como se presenta en el abstracto de la mente. Mientras que el abstracto es *presente* –es lo presentado por el acto de abstraer, al que se le puede llamar *presencia*–, en la realidad física –como veíamos– ninguna realidad existe en puro presente, pues el presente es sin movimiento y, en consecuencia, sin tiempo, mientras que en lo físico no hay nada que sea sin *movimiento*. No hay nada inmutable, por tanto; todo es acto-potencial. En ese ámbito, nunca nada ha terminado de suceder. Para conocerlo en su índole causal, la mente tiene que enfrentarse con el estatuto de lo real. Para hacerse cargo de tal contenido, tiene que ejercer más su capacidad cognoscitiva que la empleada al abstraer, y ese más es *concebir*. El esfuerzo mental no es físico, y no es otra cosa que aportar *más conocimiento*. Se da más conocimiento por parte de la mente cuando centramos nuestra atención para concebir que en abstraer.

Conceptualizar es explicitar la causa *formal* y la causa *material* de la realidad física, implícitas en el abstracto. Se trata del conocimiento del *universal real*. Tomás –siguiendo al Estagirita– distingue dos universales: uno *lógico*, y

---

[18] Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d8, q4, a2 ad1; *In Metaphysicam*, V, lect10, n5; VII, lect5, n19; *Quodlibeto,* II, q2, a2, co.

[19] Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d8, q5, a1, co y a2, co; d33, q1, a1, ad1; d35, q1, a4, co; *In II Sententiarum*, d3, q1, a1, co; *In III Sententiarum*, d5, q3, a1, co; *Quodlibeto*, II, q2, a2, co; q4, a2, n6; *In Metaphysicam*, VII, lect2, n1; VII, lect3, n7; *Summa Theologiae*, I, q5, a3, ad1.

[20] Cfr. Tomás de Aquino *In I Sententiarum*, d25, q1, a4, co y ad1; d26, q1, a1, ad3; *In Metaphysicam*, VII, lect7, n10; VII, lect9, n10; *In Boethii De Trinitate,* III, q5, a2, ad2.

[21] Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d19, q5, a1, co; d23, q1, a1, co; d25, q1, a4, ad2; *In II Sententiarum*, d3, q1, a1, co y ad1; *In III Sententiarum*, d5, q1, a2, co; *In IV Sententiarum*, d12, q1, a1, ad2; d49, q2, a3, ad5; d49, q2, a7, ad6; *De veritate*, q1, a1, co; *Quodlibeto*, II, q2, a2, co; *De potentia Dei*, q9, a1, co; *In Metaphysicam*, V, lect10, n5; VII, lect2, n1 y n30; VII, lect3, n7; *Contra Gentes*, I, c12, n8; c21, n2; III, c3, 49, n6; *Summa Theologiae*, I, q88, a2, ad4.

otro real[22]. La *forma*, entendida como *causa formal*, es el *universal real*, el *unum in multis*, el *uno* engarzado en los *muchos* particulares materiales (*causa material*). El fundamento *in re* del universal del que hablan los medievales del siglo XIII (San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, etc.), lo descubrió Aristóteles; se trata de la *causa formal*[23]. Sin tener en cuenta el acto de concebir, el conocimiento racional del singular es problemático, pues es manifiesto que el objeto propio del acto de abstraer es universal mientras que el de la imaginación es particular[24]. Ahora bien, de tener en cuenta el acto de concebir, el universal real imbricado en multiplicidad de individuos, carece de sentido plantearse el problema de cómo puede nuestra inteligencia conocer lo singular. Carece asimismo de sentido plantear la existencia de diversos grados de abstracción[25], pues si el concebir es superior al abstraer, y recupera lo real físico, la clave de la prosecución cognoscitiva no será la progresiva abstracción, sino la sucesiva recuperación de la índole de lo físico.

---

[22] "Universale potest uno modo considerari quasi separatum a singularibus sive per se subsistens, ut Plato posuit, sive secundum sententiam Aristotelis secundum esse quod habet in intellectu […]. Alio modo attribuitur universali prout est a singularibus". Tomás de Aquino, *In Peri hermeneias*, I, lect10; "Universale possit considerari in abstractione a singularibus vel secundum quod est in ipsis singularibus". A este respecto defiende Polo que "el concepto no es cuestión de articulación ni de generalidad, sino de universalidad: no es lo mismo la idea general que el concepto universal… La palabra idea se vincula a la generalidad y el concepto a la universalidad. No hay ideas universales sino generales". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 56. Y en otro lugar añade: "El concepto no es una idea general con determinaciones particulares, sino la confrontación de la unidad verbal que es el concebir, la operación, que se sabe con el hábito, como *unum in multis*, que es la solución física de la cuestión". *El conocimiento racional de la realidad*, p. 118.

[23] Por ejemplo, la forma de "perro" siendo ésta individualizada en la causa material de los diversos perros existentes.

[24] Cfr. B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, p. 179.

[25] Es sabido que el defensor de la tesis de los diversos grados de abstracción es J. Maritain, *Distinguir para unir o los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968. Pero esta posición ya ha sido corregida por varios pensadores: "A propósito de que la abstracción 'científica' sea inmaterializante, siempre se ha entendido que es un intento de acceder a grados de inmaterialidad cada vez más altos y, dado que remontarse sobre la materia es elevarse hacia la forma, se le ha llamado también generalmente una abstracción formal. Por eso nos parece que uno de los mayores desmentidos que puede recibir la clásica abstracción inmaterializante es poner de manifiesto que no consiste en ascender de la materia a la forma, sino –justamente al contrario– en bajar de la forma a a la materia, de modo que no es una abstracción *formae a materia*, sino al revés, una abstracción *materiae a forma*", J. M. Rodríguez Arias, "La abstracción en el pensamiento larvado de Santo Tomás de Aquino", *Estudios Filosóficos*, 2001 (50), p. 435. Cfr. asimismo: J. De Zan, "Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Tomás de Aquino", *Sapientia*, 1972 (27), pp. 335-350.

3. El concepto y el hábito conceptual

La noción de *sustancia* (*forma* en *materia*) es conocida al *concebir*. Las dos causas, la *material* y la *formal*, que no se pueden dar separadamente en la realidad sustancial, se descubren al concebir. Además, en ese conocimiento uno se da cuenta que la superior es la *causa formal*, porque es la que formaliza, actúa como *acto*, respecto de la *causa material*, siendo ésta pasiva respecto de aquélla. Si se comparan diversas sustancias, se hace algo más que concebir ésta u otra sustancia. Esa comparación es imposible sin el *hábito de concebir*, que ilumina diversos actos de concebir referentes a diversas sustancias. De esa comparación resulta la noción de "ente": *lo que es*. Así se nota que todas las sustancias son *ente*. En consecuencia, la noción de *ente* no es la suprema de la *metafísica* por doble motivo: uno, porque tras la de sustancia es la más baja de la realidad física; otro, porque no es una noción metafísica, sino precisamente de la filosofía de la naturaleza y responde a un conocimiento *común* de los compuestos hilemórficos. Por eso, no es adecuado hablar de "entes de razón", porque si se adopta ese uso lingüístico, se tiende a dotar a los "objetos intencionales" de cierta realidad, aunque sea pequeña. De ese estilo es la expresión escotista de *esse diminutum* referida al objeto pensado[26].

Comprender la *sustancia* es atender al *problema de los universales*, una dificultad solucionada *avant la lettre* por Aristóteles, precisamente antes de que se plantease crudamente con Pedro Abelardo[27]. Es sabido que para este lógico medieval los universales no se atribuyen a las realidades físicas, sino exclusivamente a algunas palabras. El problema de los universales se agravó o recrudeció precisamente cuando decayó el esplendor de la filosofía realista medieval tras el siglo XIII. Con ese olvido empieza nuevamente a bascular el peso de la indaga-

---

[26] Cfr. D. Escoto, *Distinctionum et quaestionum libri primi Sententiarum*, d36, q1, *Opera Omnia*, Ludoricum Vivés, Paris, 1969, vol. X, pp. 578 ss. Precisamente esto es lo que le reprochó Cayetano pues para él "cum esse obiectivum non sit modus essendi secundum rem, neque sit negatio, restat quod sit esse relativum secundum rationem, in communi loquendo". *In Summa Theologiae,* I, q15, a1, VIII, ed. Leonina, vol. IV, p. 200.

[27] "En aquella doctrina suya (de su maestro Guillermo) de la comunidad de los universales [*communitas universalium*] afirmaba que una cosa, esencialmente la misma, está toda a la vez en cada uno de los individuos, que serían esencialmente idénticos y sólo se distinguirían entre sí por la variedad de los accidentes. Corrigió esta doctrina suya de modo que en adelante decía que la cosa no era esencialmente [*essencialiter*] sino indiferentemente [*indiferenter*] la misma. Porque entre los dialécticos la cuestión principal de los universales radica en este punto, y es tan importante que ni siquiera Porfirio, al tratar de los universales en su *Isagoge*, se atrevió a definirla, diciendo: "es un problema dificilísimo". Pedro Abelardo, *Historia calamitatum*, BAC, Madrid, 1949, vol. I, p. 25.

ción sobre lo mental y entonces prima la lógica. En esa tesitura el problema de los universales es considerado meramente como un asunto lógico (Ockham)[28].

El problema de los universales existe antes del apogeo de la *escolástica*, en el siglo XI con la *dialéctica*, y está después del siglo XIII, cuando los autores se olvidan del modo cognoscitivo propio de acceso a lo real. Pero la dificultad está solucionada por Aristóteles con el descubrimiento de un *principio* de la realidad física: la *causa formal*. Los grandes escolásticos notarán que el universal es la forma, el *unum*, que se da en las diversas materias, *in multis*. La caracterización de la materia por parte de estos pensadores como *principio de individuación* físico de una forma, no de formas diversas y, además, no de la forma completa, es bastante elocuente[29]. Por eso la forma puede más que la materia, la actualiza y puede educir de ella cambios[30]. La forma es una *especie real*, no pensada, que es la *especie lógica*. Ésta última no cambia, pero aquélla nunca deja de cambiar merced al influjo que las causas eficientes y la final ejercen sobre ella.

Descubrir la *materia* y la *forma* es *conceptualizar*. Pero darse cuenta de que uno conceptualiza no es, en cambio, conceptualizar, sino que es propio del *hábito conceptual*[31]. Darnos cuenta que concebimos no es concebir esto o lo otro, sino un *hábito* capaz de conocer los diversos *actos* de concebir y compararlos. Hacer filosofía sobre esto es llegar tarde. Ahí vale la metáfora hegeliana referida a la filosofía, a saber, que el búho de Minerva levanta el vuelo cuando ya ha caído la tarde. En efecto, la formación y el uso del hábito conceptual es previo a cualquier tematización filosófica que sobre él se realice. El esfuerzo está en hacer una filosofía de estos asuntos que se ajuste al modo de ser de estos, no en formar hábitos de la razón, pues estos ya están constituidos. Sin hábito no habría acto, porque el hábito es condición de posibilidad del acto.

---

[28] "Aliter accipitur hoc nomen 'singulare' pro omni illo quod est unum et non plura, nec est natum esse signum plurium. Et sic accipiendo 'singulare' nullum universale est singulare, quia quodlibet universale natum est esse signum plurium et natum est praedicari de pluribus. Unde vocando universale aliquid quod non est unum numero –quam acceptionem multi attribuunt universali–, dico quod nihil est universale nisi forte abuteris isto vocabulo, dicendo populum esse unum universale, quia non est unum sed multa; sed illud puerile esset". G. Ockham, *Summa Logicae* I, c19, *Opera philosophica,* vol. I, tomo I.

[29] Así, siguiendo con el ejemplo precedente, se puede decir que la forma "perro" está en cada perro, pero esa formalización de los diversos ejemplares "perrunos" no está siendo agotada en cada uno de ellos.

[30] En correlación con el ejemplo anterior, se puede decir que caben variaciones reales que dan lugar a las diversas razas "perrunas" y a los diversos ejemplares de perro dentro de cada raza.

[31] "El hábito conceptual puede llamarse, simplemente, el primer hábito racional, o el concepto en tanto que trascendental". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 72. Otras indicaciones del autor respecto de este hábito se encuentran en los vols. III y IV de ese *Curso* y en sus obras *El logos predicamental* y *El conocimiento racional de la realidad*.

Notar la existencia del hábito es llegar tarde. Ejercemos los hábitos y los actos, y cuando los estudiamos, la filosofía llega a deshora. Si uno se da cuenta de que puede conceptualizar, entonces puede recuperar más de la realidad de lo que tiene visto de ella en el abstracto; es decir, puede progresar en conocimiento. Los hábitos son siempre condición de posibilidad de que los siguientes actos sean de otro nivel más alto que los que hemos ejercido hasta el momento, pues los hábitos son la perfección de la inteligencia, lo último de la potencia[32].

4. El juicio y el hábito judicativo

¿Cuál es el siguiente acto, uno que debe ser de mayor nivel que el precedente, pero imposible sin el hábito conceptual? El *acto del juicio*. El juicio, dice Tomás, no solamente conoce la *sustancia*, es decir la causa *material* y la *formal*, sino que también recupera el *movimiento*, en especial, el movimiento intrínseco de los seres vivos. El *juicio* es el que permite recuperar de la realidad el movimiento, y en consecuencia, el *tiempo*[33]. Un juicio predica *accidentes* respecto de *sustancias*, y como las *acciones* son accidentes, las predica respecto de compuestos hilemórficos.

Al comparar los diversos asuntos juzgados, nos damos cuenta de que, en el fondo, todo aquello de la realidad a lo que los juicios se refieren está *ordenado*. Que unos juicios sean compatibles con otros indica que en la realidad física todo es compatible según un orden. La unidad de orden físico es la *causa final*[34]. A su vez, captamos que todos esos juicios son compatibles con otros que predicamos del resto de la realidad física[35]. Con ello se está descubriendo, en el fondo, la causa final, la superior de la realidad física.

Si en el *concepto* se explicitan dos causas, la *material* y la *formal*, en el *juicio* se descubren las otras dos, la *eficiente* y la *final*. Esta vía racional permite, pues, descubrir la física, la biología, la zoología, la cosmología, etc., tal como

---

[32] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a3, qc1, co; d23, q2, a3, qc3, co; *De virtutibus*, q1, a1, ad1; *Summa Theologiae*, I-II, q56, a1, sc.

[33] Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c96, n10. Cuando se juzga de las sustancias no sólo se dice, por ejemplo, "perro", sino que también se añade: "el perro corre", "corrió", "correrá", etc., y eso indica *tiempo*, *movimiento*.

[34] "Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q103, a2, ad3. Siguiendo con el ejemplo precedente se puede decir que notamos que el juicio "el perro corre" es compatible con otros muchos: "el perro ladra", "el perro respira", "el perro come", etc.

[35] Por ejemplo: "el ladrido es sonoro", "el aire se respira", "el alimento se come", etc.

han sido clásicamente consideradas. No la *física matemática*, que es más propia de la *vía de abstracción formal*. En efecto, el sacarle partido práctico según *medida* a las diversas realidades es cometido de la vía de abstracción formal, por donde discurren las *ciencias positivas*. Pero darse cuenta de qué sea la realidad física, eso es desarrollar la física aristotélica: es el descubrimiento de que las cuatro causas lo son *ad invicem*[36]; también es averiguar cómo esas cuatro causas están hechas vida en los seres vivos[37], qué distingue a unos seres vivos de otros en el modo de actuar en ellos las causas, etc.

El *acto* del juicio deriva de la *abstracción*. Si no la tuviera en cuenta, el juzgar no versaría sobre lo real físico, porque se abstrae de esa realidad, y el abstracto es *intencional* respecto de lo real. En el juicio se atribuyen *accidentes* a *sustancias*. Al atribuir en el juicio un accidente a una sustancia, el acto de conocer se adecua a lo real. En esa *adecuación* se da una *confrontación* entre dos realidades: la física y el acto mental, pero quien confronta es el acto mental, no la realidad física (para la cual ser conocida es una denominación extrínseca). En esa confrontación es donde aparece por primera vez la *verdad* de modo explícito[38]. Esa verdad se descubre en el mismo juicio. Lo descubre al juzgar sobre la realidad. Esa confrontación es el mismo acto de juzgar[39].

Pues bien, cuando se cae en la cuenta que se ejerce el acto del juicio, acto cognoscitivo que ilumina lo real de modo *adecuado*, entonces se está conociendo desde el *hábito judicativo o de ciencia*[40]. Se está conociendo la verdad o falsedad del juicio. El juicio *verdadea* la realidad, o la *falsea*[41], pero no conoce su propia verdad, es decir, su propio *verdadear*. El juicio es la *adecuación*, pero

---

36 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q1, a2, co.

37 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q55, a2, ad1.

38 Como es sabido, en el concepto no se da todavía explícita la verdad, porque este acto no tiene más posibilidades que concebir la realidad física como ella es: hilemórfica. Por eso no puede tampoco falsearla. Hay una especie de adecuación en el concepto, pero no puede haber falseamiento.

39 Cfr. Tomás de Aquino, *In Peri hermeneias*, I, lect3, n9.

40 "Al hábito de ciencia le pertenece con propiedad el recto juicio acerca de las criaturas". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q9, a4, co; "la ciencia responde al juicio". *In III Sententiarum*, d35, q2, a4, qc2, sc2. "El hábito de ciencia es el conocimiento habitual que sigue al juicio, o que se adquiere en tanto que se juzga", L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p.71. Otras indicaciones respecto de este hábito en dicho autor se encuentran en sus vols. III, IV y V de ese *Curso*; cfr. asimismo: *El logos predicamental*.

41 "Afirmar en falso es una precipitación: un dejar en suspenso el hábito judicativo y la tercera operación racional". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, p. 101, n56.

también puede ser la *mentirificación*[42]. El acto de juzgar puede aunar las cosas o descomponerlas, según están o no aunadas o separadas en la realidad. El juicio, dice Tomás, *compone* y *divide* las cosas según están en la realidad[43]. Esa composición y división, es la adecuación misma, el notar que eso es así en la realidad. Si se adecua, verifica, esclarece. Pero conocer el acto del juicio no es propio del acto del juicio. Darse cuenta de que "verificamos" o "mentirificamos" la realidad física es propio del *hábito judicativo*[44].

Por el contrario, en los *juicios lógicos*, al no tener en cuenta que son accidentes y sustancias reales las que se predican, sino objetos exclusivamente mentales, es decir, formas o conceptos mentales, se puede aunar o separar lo que se quiera (por ejemplo, "color violeta" con "caballo"). Se pueden redactar las novelas que se deseen, y no pasa nada. Para su verdad, basta que guarden una coherencia interna, es decir que no se contradigan unas partes con otras (así procede, en rigor, la *filosofía modal*). También cabe mirar lo descubierto en la realidad como asuntos lógicos, no como reales. Con todo, también es claro en la vertiente lógica de nuestro pensar que una cosa es juzgar y otra darse cuenta de que se juzga. Lo segundo permite dirimir qué juicios lógicos son verdaderos y cuáles son falsos. Ese darse cuenta también es posible merced a un *hábito*: *el del juicio lógico*. Éste se distingue del llamado por el de Aquino *hábito judicativo* o *de ciencia*[45]. En ambos casos, *darse cuenta* de que uno juzga con verdad o con falsedad no es un juicio, sino un *hábito judicativo*.

El hábito judicativo es la condición de posibilidad de que se puedan hacer juicios, aunque sean falsos, pero también permite darse cuenta de que se está juzgando de modo falso; es decir, mediante tal hábito no sólo conocemos la *verdad* de los juicios, sino también su *error*. Sólo merced al *hábito* podemos rectificar juicios erróneos. En cualquier caso, el hábito ilumina los actos de juzgar, no los objetos pensados[46]. La verdad descubierta por el juicio racional versa

---

42 Cfr. E. Alarcón, "El debate sobre la verdad", en P. Pérez-Ilzarbe / R. Lázaro (eds.), *Verdad, bien, belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 103, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

43 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q89, a5 co; *In III Sententiarum*, d23, q2, a2, qc1, co; *De veritate*, q14, a1, co.

44 "In speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxima pertinet ad iudicium". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a4, co.

45 Cfr. respecto del *hábito de ciencia*: J. J. Sanguineti, *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Educa, Buenos Aires, 1991; *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1977.

46 S. Ramírez piensa que el hábito de ciencia "no es otra cosa que las especies inteligibles, habitualmente conservadas en el intelecto posible". *Utrum aliquis habitus sit a natura*, en *De habitibus in communi*, *Opera Omnia*, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1973, vol. VI, p.

sobre la realidad física; la del juicio lógico, en cambio, sobre los objetos mentales con los que se opera, o sobre lo que se está inventando. Pero el darse cuenta de la verdad o falsedad del propio acto de juzgar no versa sobre la realidad, o sobre los objetos mentales, sino sobre el *acto del juicio* que se está ejerciendo, sobre el *acto de pensar* que se materializa, al manifestarlo en lenguaje, en enunciaciones, proposiciones. Por lo tanto, no es lo mismo la verdad que dice el juicio[47], que la verdad que versa sobre el juicio.

Por lo demás, más que decir de un juicio que éste acierta, o de otro que éste se equivoca, en rigor, es más pertinente decir que quien acierta o se equivoca es la *persona* que juzga. Ahora bien, la persona se puede dar cuenta de que con sus juicios acierta o se equivoca merced al *hábito* judicativo. Precisamente por disponer de ese hábito uno puede ser responsable de sus juicios y, en consecuencia, puede ratificarlos o corregirlos.

El hábito de *ciencia* no es un juicio, porque es un manifestar los *actos* de juzgar, y eso es más alto que juzgar. Un juicio juzga acerca de la realidad física, no directamente acerca de otros actos mentales que son inferiores a él. Tampoco se juzga a sí mismo o a asuntos más altos que el propio juicio. Una cosa es conocer asuntos reales extramentales, y otra conocer que se juzga, que es conocer una realidad superior, porque juzgar es un *acto* inmaterial y, por tanto, más real que la realidad física juzgada[48]. En efecto, es más acto, más perfecto. Aquélla, la realidad física, no puede ser *acto* porque es *potencial*, siempre en *movimiento*. El hábito judicativo es más que un juicio. Es un acto, pero es más acto que las operaciones inmanentes, porque puede con ellas, es decir, las conoce o manifiesta. El hábito es más perfecto que el acto como operación inmanente. Tanto el juicio como su hábito son inmanentes. Pero ¿cómo notar que uno es más perfecto que el otro? Porque uno conoce al otro y no al revés. El hábito es más bien intuitivo, experiencial, más íntimo a uno que los actos, más vital. Fun-

---

249. Urdánoz es de parecer diverso, pues considera que "el hábito no se identifica con las especies, sino que es una perfección de la potencia distinta de ellas". Más adelante: "Los hábitos intelectuales no se han de identificar con las especies o noticias adquiridas, conservadas habitualmente en el intelecto", *De habitibus in communi*, p. 50.

47 "La verdad del intelecto es la adecuación del intelecto y la realidad, según que el intelecto dice ser lo que es, o no ser lo que no es. La verdad en el intelecto pertenece a aquello que el intelecto dice, no a la operación por la cual dice aquello". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c59, n2.

48 "Es patente que el mismo inteligir no puede ser el primer objeto del intelecto". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q1, a1, qc2, co. Y en otros lugares añade: "La referencia de la potencia a algún objeto es previa a la referencia sobre su acto". *Quodlibeto*, VIII, q9, a1, co. "aunque la razón de verdad quede perfecta en el acto del intelecto, y tenga el fundamento en el mismo ser de la cosa; el juicio sobre la verdad sigue al juicio sobre el ser de la cosa y sobre el intelecto". *In I Sententiarum*, d19, q5, a3, co.

ciona, por así expresarlo, con un golpe de vista. No tiene que ver con composiciones. El juicio compone y divide. El hábito judicativo ni compone ni divide, sino que nota experiencialmente que estamos juzgando y discierne *statim* entre juicios verdaderos y juicios falsos.

5. La "demonstratio" y su hábito

La razón *teórica*, aparte del concebir y juzgar, dispone de otro *acto* que Tomás de Aquino llama *demostración* o *raciocinio*, distinto del *silogismo*, que es *formal* y trabaja con los llamados "entes de razón". La asimilación de la demostración al silogismo es frecuente en la mayor parte de los comentadores aristotélicos. El silogismo lógico es un invento del Estagirita con poca referencia a lo real. Hay que distinguirlo de lo que Tomás de Aquino llama *demostración*, de la cual distingue dos tipos: la *propter quid* y la *quia*. La primera procede analizando, y la otra, de los efectos a la causa. Ni una ni otra demostración que describe Santo Tomás es una búsqueda del *fundamento* real, es decir, de por qué las cuatro causas existen. Tal acto versa sobre las causas, y saca a relucir alguna de ellas; pero no desentraña el fundamento de ellas.

Después del juicio y del hábito correspondiente queda algo por desentrañar de la realidad; hay algo por esclarecer. En efecto, descubiertas las *cuatro causas*, uno se da cuenta de que ninguna de ellas es *fundamento* o *principio* de las demás. Todas tienen que ver con todas hasta tal punto que ninguna se puede desligar de las otras, ni se pueden entender por separado, pues –como se ha adelantado– son causas *ad invicem*. Pero ni la causa material es fundamento de la formal, ni la formal es razón de que la material exista, y así todas. Son *concausas*, sí, pues no pueden darse aisladamente. Aunque una sea más causa que la otra, porque actúa sobre la otra, no puede desligarse de ella y es irreductible a ella. Existe una superior a las demás, que actúa sobre ellas atrayéndolas: la *causa final* u *orden* del universo. Por eso las realidades físicas (al margen de la intervención negativa humana) cambian siempre a mejor (primero existen sólo seres inertes, luego vida vegetativa, más tarde sensitiva…). Pero tampoco la causa final da razón ninguna ni de sí misma ni de las demás causas.

El juicio se agota con el descubrimiento de la *tetracausalidad*. Lo que es físico[49], que es de donde se abstrae, no puede dar a conocer ningún principio más allá de las cuatro causas. Abstrayendo de lo físico se conoce el *qué* de la realidad física pero no el *por qué*. Sin embargo, las causas deben responder a un por qué, o sea, a un *fundamento*. El intento de fundamentar corresponde a la última

[49] "Físico" no es sólo *material*, puesto que indica también *formal*, *eficiente* y *orden universal*.

operación de la razón, a la que se puede llamar, por este motivo, *fundamentación*[50]. Se trata de buscar lo implícito que queda por buscar en lo que se ha descubierto en los actos precedentes de la realidad física. La pregunta acerca del *fundamento* es el intento de *demostrar* lo que subyace al cosmos, pero no se puede acceder a él con operaciones mentales derivadas de la *abstracción*, porque el fundamento no es físico. Este límite supone el agotamiento de la razón en su operatividad que versa sobre la realidad física. Dar con el fundamento es imposible sin sobrepasar ese nivel racional, sin saltar de nivel[51]. El esclarecimiento del fundamento se da en un conocer superior, no argumentativo, en un conocer distinto de la *ratio*, al que Tomás de Aquino llama *intellectus*.

Ahora bien, una cosa es el intento de demostrar [*demonstratio*], y otra notar que se está operando de esa manera. Esto último es un *hábito* que versa sobre los actos de fundamentar. Este hábito se lo hemos llamado de los *principios lógicos*, pues conoce que todos los actos de demostrar se pueden reducir a unos pocos que se presentan entrelazados. En efecto, uno de ellos se puede llamar de *identidad*, y se suele formular objetivamente así: "A es A". Otro es el de *contradicción*, y se expresa: "A no es no A". Cabe un tercero, al que se puede llamar de *causalidad*, que se puede enunciar: "no hay efecto sin causa" (o "la causa es siempre causa de efecto"). Se dan entrelazados porque unos no se pueden dar sin lo otros, por ejemplo, el primero sin el segundo: "A es A, porque A no es no A". Pues bien, presentadas someramente las tres operaciones racionales y sus hábitos correspondientes, cabe ahora pasar a detener la atención en la primera operación racional, el *concepto*, y en su hábito correspondiente, el *conceptual*.

6. "Conceptus" o "verbum mentis" y "locutio" o "vox"

Lo primero a tener en cuenta en este punto es la siguiente precisión terminológica: para Tomás de Aquino, *concepto* y *verbo* son sinónimos[52]. Un

---

[50] "Si afirmo que 'A es' todavía no sé *por qué* es: eso queda implícito. La operación que hace explícito el implícito de la afirmación es el fundar (la llamo operación de fundar porque es la operación por la que se conoce el fundamento)". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 71.

[51] A ese salto Tomás de Aquino lo denomina *separatio*. Cfr. Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a3, co5.

[52] "Intellectus autem dicendo, generat verbum, quod est conceptus eius". Tomás de Aquino, *Super ad Hebraeos*, c1, lect3; precedentemente en esa misma obra ha escrito: "verumtamen proprie loquendo, verbum non dicitur nisi quod procedit ut conceptus ab intellectu, ad quod sequitur procedere in similitudinem speciei". *Super ad Hebraeos,* c1, lect2. Y más explícitamente: "verbum significat conceptum intellectus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q34, a1, co.

texto del siglo XIII perteneciente a un autor desconocido, que sigue en este extremo a San Agustín, le da también las denominaciones de "conceptum mentis" o "verbum cordis"[53]. Tomás conoce la procedencia agustiniana de esas denominaciones[54], y las usa alguna vez[55]. Otras veces lo considera como sinónimo de "intentio intellecta"[56]. Explica que la distinción entre esas denominaciones se debe a que cuando se usa *concepto* se le considera tal como está en la mente, mientras que cuando se usa *verbo*, se le considera en tanto que puede ser comunicado por medio de la palabra[57]. Interesa no confundir *lo concebido* –a lo que aquí atendemos–, con el *acto de concebir*, al que Tomás llama *simple aprehensión*[58], y que otros hacen equivaler a la *receptio*[59], pero

---

[53] "Et subdit ibi Augustinus, quod cogitatio hominis in corde formata, quae dicitur conceptus mentis, est verbum cordis, quod neque Graecum, neque Latinum, neque cujuscumque alterius linguae est: et addit, quod verbum, quod foris fit, idest quod foris snat, est signum verbi quod intus latet, cui magis competit nomen verbi: nam quod ore carnis profertur, vox est verbi", Ignotus auctor, *De sacramento Eucharistiae*, cap. 8.

[54] "Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei; et a Damasceno dicitur, quod est naturalis intellectus motus, velut lux ejus et splendor; et ab Augustino dicitur verbum animae impressum. Secundum autem quod est in imaginatione, quando scilicet quis imaginatur voces quibus intellectus conceptum proferre valeat, sic est verbum quod habet imaginem vocis, et quod ab aliis dicitur verbum speciei vocis, et a Damasceno dicitur verbum in corde enuntiatum, et ab Augustino dicitur verbum animi sinu cogitatum. Secundum autem quod iam est in corporali actione per motum linguae et aliorum instrumentorum corporalium, dicitur verbum vocis". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d27, q2, a1, co.

[55] "Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando vero in actu. Quandocumque autem actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur. Et hoc quidem est quod exteriori voce significatur: unde sicut vox significans, verbum exterius dicitur, ita interior mentis conceptus verbo exteriori significatus, dicitur verbum intellectus, seu mentis". Tomás de Aquino, *De rationibus fidei*, c3, co. Cfr. también: *Super Iob*, c1.

[56] "Intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, c11, n10.

[57] "Species ergo conceptae interius, secundum quod manent in simplici conceptione intellectus, habent rationem intelligibilis tantum: secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestandae alteri, habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d11, q2, a3, co; "Dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum". *Summa Theologiae*, I, q34, a1, co. Cfr. también: *Contra Gentes*, IV, c13, n. 5; *Super Iohannis*, cI, lect1.

[58] En cuanto a la terminología, a la primera operación *racional* o de la vía de *abstracción total* se le suele denominar "simple inteligencia" [*simplex intelligentia*] (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q153, a5 co), "simple aprehensión" [*simplex aprehensio*] (cfr. *In II Sententiarum*, d24, q3, a1, co; *De veritate,* q24, a5, ad4; *In De anima,* III, lect12, n3), "decir" [*dicere*] (cfr.

éste último es un término equívoco para la mente del de Aquino, pues –siguiendo a Aristóteles– considera que el conocer siempre es activo, y sólo comparativamente con la realidad física se puede decir que nuestro conocer es "cierto padecer".

Lo siguiente a tener en cuenta es que Tomás de Aquino no se cansa de marcar en este punto una neta distinción jerárquica entre *pensamiento* y *lenguaje*, pues para él una cosa es el *concepto* de la mente y otra inferior su manifestación lingüística por medio de la *palabra*[60], que, obviamente puede ser oral o escrita[61]. La conveniencia de esa manifestación externa se debe –según él– a que, dado que nuestra inteligencia toma sus objetos de los sentidos, es oportuno que ex-

---

Summa Theologiae, I, q27, a1, co), "inteligencia de los indivisibles" [*intelligentia indivisibilium*] (cfr. *Quodlibeto* V, q5, a2 co), "verbo" [*verbum*] (cfr. *In I Sententiarum*, d27, q2, a2, qc1, co; *Contra Gentes*, IV, c19, n8; *Quodlibeto*, V, q2, a1; *Summa Theologiae*, I, q27, a1, co; q34, a1, co; q107, a1, co), "verbo del corazón" [*verbum cordis*] (cfr. *Quodlibeto,* V, q5, a2, co), "conceptualización" [*conceptio*] (cfr. *De veritate*, q4, a2, co; *Summa Theologiae*, I, q27, a1, co), "definición" [*definitio*] (cfr. *Quodlibeto*, V, q5, a2, co), e incluso con el término genérico de "inteligir" [*inteligere*] (cfr. *In I Sententiarum*, d27, q2, q2, qc1, co; *De malo*, q15, a4, co), etc., o simplemente como "un modo de abstracción" [*modum abstractionis*]. Tomás de Aquino usa una misma palabra para designar el *acto* y lo *conocido*, es decir, la concepción y lo concebido. En consecuencia, en el concepto, hay que diferenciar el *acto* que concibe de lo *concebido*, y a su vez, lo concebido hay que distinguirlo de las *especies* y también de lo *real*. Tenemos, según Tomás de Aquino, cuatro asuntos distintos en este nivel cognoscitivo: el *acto* de concebir, *lo concebido* por el acto, las *especies*, que son el objeto de la abstracción, y la *realidad física* de la que se concibe: "el que intelige en el inteligir puede referirse a cuatro cosas: a saber, a la realidad que se intelige, a la especie inteligible, por la que se hace el intelecto en acto, a su inteligir, y a la concepción del intelecto". *De potentia Dei*, q8, a1, co.

[59] Cfr. B. Garceau, *Judicium, vocabulaire, sources, doctrine de Saint Tomás d'Aquin*, Institut d' Études Médiévales, Montreal, 1968, p. 35. Para Lonergan, cabe hablar de una "operatio receptiva". B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, p. 139; "pour autant que le acte inmanent est une perfection reçue dans une créature, il est nécessariement un *pati*", p. 141. Estimo que estas expresiones no son correctas.

[60] "In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus". Tomás de Aquino, *De veritate*, q9, a4, co. Cfr. también: Tomás de Aquino, *Super Iob*, c6; *Summa Theologiae*, I, q34, a1, ad1; *In Peri hermeneias*, I, lect2, n6; *Super I Corintios*, c13, vs.3. En otros lugares señala: "labiis enim formantur voces exterius quibus interiores conceptus cordis exprimimos". *Super Iob*, c11; "vox enim expressiva est interioris conceptus", c5, lect4. Y en otro lugar dice: "nomen alicuius rei nominatae a nobis dupliciter potest accipi, quia vel est expressivum, aut significativum conceptus intellectus, quia voces sunt notae, vel signa passionum, vel conceptuum qui sunt in anima". *Super Ephesios*, c3, lect4.

[61] "Unus homo alteri manifestat explicando conceptum suum per aliqua signa exteriora, puta per vocem vel scripturam". Tomás de Aquino, *Super Romanos*, cI, lect6.

prese sus conceptos de modo sensible[62]. La palabra deriva del concepto[63], no al revés, siendo éste la condición de posibilidad de aquélla, no a la inversa. En efecto, la palabra depende del *verbum mentis*[64]. El concepto es primero, la palabra viene después[65] y, además, no de modo necesario[66]. El concepto no es, en sentido propio, *efecto* ninguno, pero la palabra sí lo es[67]. El uno es *silencioso*; la otra, sonora[68]. El primero es *inmaterial*, mientras que la segunda es sensible[69]. El uno es *natural*, mientras que la palabra es *convencional*[70], y lo es porque las cosas que se realizan hacia el exterior no están exclusivamente reguladas por la inteligencia, sino que también interviene la voluntad[71]. El primero –para To-

---

[62] "Sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quaedam sensibilia signa aptentur, quibus cogitationes cordium nobis manifestentur". Tomás de Aquino, *De veritate*, q9, a4, co.

[63] "Verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d39, q2, a1, ad5.

[64] "Dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q34, a1, ad3.

[65] "Vox origine posterior est verbo, sed notitia prior. Nam verbum in corde conceptum, per vocem prolatam cognoscimus, cum sit signum eius". Tomás de Aquino, *Super Evangelium Iohannis*, cI, lect12; "Tria requiruntur ad locutionem nostram. Primo, verbi conceptio, qua scilicet praeconcipiatur in mente id quod ore loquendum est; secundo ipsius verbi concepti expressio, qua insinuetur quod conceptum est; tertio ipsius rei expressae manifestatio, qua res expressa evidens fiat". *Super Hebraeos,* cI, lect1.

[66] En efecto, por eso, "nullus autem cognoscit verbum dum est in corde hominis, nisi ille qui concipit; sed tunc primo cognoscitur cum profertur". Tomás de Aquino, *In Symbolum Apostolorum*, a3, co.

[67] "Vox nostra est effectus verbi concepti in mente nostra". Tomás de Aquino, *Super Evangelium Iohannis*, cI, lect5.

[68] "Manifestum est enim, quod conceptio cordis vel intellectus absque voce est cum silentio, sed per sensibiles voces, illud silentium cordis enuntiatur". Tomás de Aquino, *In De Divinis Nominibus*, c4, lect1.

[69] "Verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, c46, n2. Cfr. *In II Sententiarum*, d11, q2, a3, co.

[70] "Significare conceptus suos est homini naturale, sed determinatio signorum est secundum humanum placitum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q85, a1, ad3. Y en otra parte añade: "homines communius et expressius suos conceptus significare consueverunt". *Quodlibeto*, I, q6, a1, co.

[71] "Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operator". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q45, a6, co.

más– es *puramente intencional*, con una intencionalidad de *semejanza*[72], mientras que el lenguaje no tiene una intencionalidad pura, sino derivada, *mixta*.

Por otro lado, como es sabido, la semejanza del concepto –según Tomás– puede ser doble, ya se trate del fruto de la razón teórica o de la práctica: "el verbo concebido en el intelecto es imagen o ejemplar de la sustancia de la realidad entendida"[73]. En efecto, en la razón práctica las formas artificiales se parecen al ejemplar en la mente del artista[74], mientras que en el conocimiento de la naturaleza, es el concepto de quien investiga el que se asemeja a la realidad física[75]. No es que el de Aquino tenga nada contra la palabra (máxime cuando escribió tanto en tan pocos años), sino que, aún considerándola muy importante, es más, la más importante de las realidades sensibles[76], con todo, afirma que es segunda respecto del concepto de la inteligencia. Para él, la palabra está a medio camino entre el concepto de la mente y las obras humanas externas[77]. Depende del concepto, y de ella dependen las acciones, pues es claro que sin ella no cabe ni sociedad[78], ni enseñanza ninguna[79], ni, por ende, trabajo humano.

---

[72] "Verbum autem mentis nostrae est, quando formamus actu formam rei cuius notitiam habemus, et hoc significamus verbo exteriori. Et hoc verbum sic conceptum est quaedam rei similitudo quam in mente tenemus, et simile secundum speciem". Tomás de Aquino, *Super Colossenses*, cI, lect4; "verbum semper est ratio et similitudo rei intellectae". *Super Evangelium Iohannis*, cI, lect1. Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae". *Contra Gentes*, IV, c11, n14.

[73] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, c11, n15.

[74] "Quia verbum artificis, idest conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q3, a8, co. Cfr. también: *Super Hebraeos*, c11, lect2. *Summa Theologiae*, I, q33, a3, ad1; q44, a3, co.

[75] "Ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio intellectus humani. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q93, a1, ad3.

[76] "Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam; sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I *Polit*". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q35, a8, co.

[77] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q72, a7, co.

[78] "Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere". Tomás de Aquino, *De regno*, I, c1, co.

Las precedentes distinciones son interesantes, sobre todo, teniendo en cuenta que parte de la *filosofía analítica* y el *pragmatismo* de nuestra época parecen haberlas olvidado. Pero Tomás es muy claro al respecto: "locutio autem est signum audibile interioris conceptus"[80]. La voz, la palabra, el lenguaje en definitiva, es signo del concepto, instrumento suyo, pero no es el concepto, que es lo principal. Por eso, la palabra no puede reflejar bien lo pensado, sino sólo interpretarlo en cierto modo[81]. Tomás está de acuerdo con Agustín de Hipona en que las palabras se forman para significar los diversos conceptos de la mente[82], no a la inversa; y también concuerda con Aristóteles, pues como él mismo confiesa, esta tesis es propia del Estagirita[83]. Además, para corroborar su posición, pone un ejemplo muy concreto (dicho sea de paso, las mencionadas tendencias filosóficas actuales gustan de la ejemplificación), a saber, "la voz que no es significativa no se puede llamar verbo. Por tanto, el verbo se dice voz exterior porque significa el concepto interior de la mente"[84]. En este ejemplo se nota claramente la dependencia y subordinación de las palabras respecto de los conceptos. Por su parte, los conceptos lo son de la realidad física, pues si no existiesen sustancias no seríamos capaces de concebirlas. En contraposición con esta tesis tomista, el análisis lingüístico reciente de corte pragmático tiende a hacer girar tanto la realidad como el pensamiento en torno al lenguaje, no a la inversa.

Tomás de Aquino observa algo todavía más agudo que pasa también desapercibido a las mencionadas corrientes de pensamiento, a saber, que lo que expresa la voz es lo *concebido*, no el *acto* de concebir, o el *hábito* de la

---

79 "In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum verbis exprimere". Tomás de Aquino, *Summa Theologaie*, II-II, q181, a3, ad2.

80 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q181, a3, co.

81 "Instrumentum autem eius est oratio, quia per orationem virtus interpretativa interpretatur mentis conceptum: hoc enim dicimus instrumentum, quo agens operatur". Tomás de Aquino, *In Peri hermeneias*, I, lect6, n7.

82 "Dicit autem Augustinus, in II de *Doct. Christ.* quod verba inter homines obtinuerunt principatum significandi, quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concipimus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q60, a6, co.

83 "Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum philosophum, in libro I *Periher.* et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro *De anima* dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q34, a1, co.

84 "Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q34, a1, co.

inteligencia, o la propia *potencia* intelectual[85]. Por eso, mediante el análisis del lenguaje estas realidades son inasequibles, y es claro que ellas son más importantes que las realidades físicas y lingüísticas. Por lo demás (y es tesis opuesta a la hegeliana) Tomás afirma la conveniencia de la pluralidad de los conceptos, sencillamente porque nuestro conocimiento no es simple o divino[86]. Además, si los conceptos en nosotros se multiplican, mucho más las palabras, porque ninguna de ellas expresa completamente el concepto[87]. En efecto, basta observar la cantidad de palabras distintas de los diversos idiomas para designar un mismo concepto. Además, dentro de un mismo idioma, hay multitud de palabras sinónimas para referirse a un mismo concepto[88].

7. El hábito conceptual

Abordemos a continuación el punto que más nos interesa: el *hábito conceptual*. Pero previamente, recordemos que para Tomás de Aquino lo concebido deriva del acto concebir[89]. En efecto, "el verbo que se concibe en nuestra mente no sale de la potencia al acto a menos que nuestro intelecto proceda de la potencia al acto. Pues el verbo no nace de nuestro intelecto sino en cuanto que existe

---

[85] "Sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem". Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q9, a5, co.

[86] "Scimus enim primo quod in Deo est tantum unum intelligere, non multiplex sicut in nobis: aliud enim est intelligere nostrum quo intelligimus lapidem et quo intelligimus plantam; sed unum est Dei intelligere, quo Deus intelligit et se et omnia alia. Et ideo intellectus noster concipit multa verba, sed verbum conceptum a Deo est unum tantum. Iterum intellectus noster imperfecte plerumque intelligit et seipsum et alia; intelligere autem divinum non potest esse imperfectum". Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q9, a5, co. Cfr. también: Tomás de Aquino, *De rationibus fidei*, c3, co; *Contra Gentes*, I, c35, n2.

[87] "Nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c97, n2.

[88] Sirva como ejemplo de esta tesis el lenguaje inglés, que para expresar multiplicidad de conceptos usa dos tipos de palabras, unas derivadas de raíz latina y otras derivadas de raíz germánica.

[89] "Est autem duplex operatio intellectus, secundum Philosophum in III *De anima*. Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividentis, secundum quam format enuntiationem". Tomás de Aquino, *Quodlibet*, V, q5, a2, co.

en acto. Pero cuando existe en acto, se da en él el verbo concebido"[90]. Como se ha indicado, en este acto no se da todavía la verdad, porque con él todavía no se afirma si lo concebido es o no es así en la realidad física, asunto que ejerce el juicio[91]. Recuérdese también que, para Tomás, el juicio compara conceptos[92].

Por otro lado, como según Tomás de Aquino los actos u operaciones inmanentes proceden de los hábitos[93], el acto de concebir debe proceder de un *hábito* al que, siguiendo el nombre dado al acto, podemos denominar *conceptual*. Ahora bien, ¿alude Tomás en sus escritos a este hábito? Rastreemos algunos textos pertinentes. En uno se declara que "cuando la mente se convierte a su acto considerando lo que está claro en hábito, alguien se habla a sí mismo, pero ese concepto de la mente se denomina verbo interior"[94]. En el texto se defiende de modo claro que el hábito es previo al acto. Por tanto, se distingue entre ambos. También se manifiesta que del acto del que se habla es el concebir. Pero no se dice explícitamente que el acto de concebir surja del hábito conceptual. ¿Puede surgir de otro hábito, o de la mente en general? Para elucidar esta cuestión es pertinente atender a más pasajes.

En otro texto se indica que "el hábito y el acto comunican en el objeto. Y por eso es manifiesto que aquella razón procede por parte de la materia del concepto interior"[95]. Aquí se alude explícitamente a lo concebido por el concepto. Y previamente se dice que el hábito y el acto comunican en el objeto concebido. ¿Se trata del hábito conceptual? Parece, pero no se dice taxativamente que el acto de concebir surja del hábito conceptual. Probemos más posibilidades documentales. En otro libro escribe que "según el intelecto, al principio el hombre no es apto instantáneamente para formar conceptos inteligibles, sino después cuando llega al estado de perfección. No siempre entiende en acto, sino que primero es sólo potencia intelectiva, y después se hace inteligente en acto, y cuando deja de

---

90 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, c14, n3.

91 "Conceptus… non est verum vel falsum, nisi quando additur esse vel non esse, per quae exprimitur iudicium intellectus. Potest autem addi esse vel non esse, vel secundum praesens tempus, quod est esse vel non esse in actu, et ideo hoc dicitur esse simpliciter; vel secundum tempus praeteritum, aut futurum, quod non est esse simpliciter, sed secundum quid; ut cum dicitur aliquid fuisse vel futurum esse". Tomás de Aquino, *In Peri hermeneias*, I, lect3, n13.

92 Cfr. Tomás de Aquino, *In Peri hermeneias*, I, lect3, n4.

93 "In nobis omnes habitus per actus manifestantur". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, c12, n4.

94 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q107, a1, co. Cfr. al respecto: M. J. O'Connell, "St. Thomas and the verbum: An Interpretation", *The Modern Schoolman*, 1947 (24), pp. 224-234; W. W. Meissner, "Some Aspects of the verbum in the Texts of St. Thomas", *The Modern Schoolman*, 1958 (36), pp. 1-30.

95 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q181, a3, ad2.

entender en acto, permanece inteligente en potencia o sólo en hábito"[96]. También aquí se alude manifiestamente a los conceptos. Respecto de ellos, que parecen ser el fin del conocimiento, se dice que la inteligencia puede estar en tres estados, en *potencia*, en *hábito* o en *acto*, siendo el tercero, para Tomás, su estado más perfecto. Cuando éste remite, se pasa de nuevo al estado de potencia o al de hábito. Aquí se nos indica el paso del estado de acto al de hábito en cuanto al conocimiento de conceptos se refiere, pero no a la inversa.

Incrementemos, pues, la base textual. En otro lugar Tomás escribe que "en el alma humana… el verbo concebido interior procede de la memoria"[97]. Los hábitos son la memoria intelectual. De acuerdo con esa tesis, este escrito manifiesta que de los hábitos surge el verbo concebido interiormente. Pero no se dice que ese hábito sea el conceptual y tampoco que de tal memoria proceda el acto de concebir. Semejante a este texto es otro en el que se lee: "el inteligible está en el intelecto de triple modo, primero sin duda, habitualmente, o según la memoria, como dice Agustín; segundo, como en acto considerado o concebido; tercero, como referido a otro. Es manifiesto que el inteligible pasa del primer grado al segundo por el imperio de la voluntad, por lo que en la definición de hábito se dice por lo que el que usa cuando quiere"[98]. Aquí se alude a que el concepto puede estar en hábito o en acto, y que el paso del uno al otro lo ejerce la voluntad. De manera que –según Tomás de Aquino– al fin debemos recurrir a la voluntad para saber si nuestra inteligencia dispone o no de un hábito cognoscitivo, pues es la voluntad la que puede *usar* de él. La cuestión, por tanto, es: ¿usa la voluntad del hábito conceptual para que éste hábito ejerza actos de concebir?

Según Tomás de Aquino, la voluntad puede usar de lo concebido por la inteligencia, entendiendo ese *uso* en el sentido de que lo concebido permanezca en la mente o se manifieste al exterior[99]. Ahora bien, ¿significa eso que de la voluntad depende que el hábito de la inteligencia ejerza o no sus actos, obviamente, no en el sentido de que se cambie la índole del hábito, sino que del estado de hábito se pase al estado de operación? Para Tomás es claro que la

---

96 Tomás de Aquino, *De rationibus fidei*, c3, co.

97 Tomás de Aquino, *Super Decretalem*, n1, co.

98 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q107, a1, co. El texto sigue así: "similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri".

99 "Ipsa voluntate, conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q107, a1, ad1. En el cuerpo del artículo se lee: "nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q107, a1, co. Precedentemente había escrito: "per modum voluntatis, nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem". *Summa Theologiae*, I, q19, a4, co. cfr. asimismo: *De veritate*, q9, a4, ad15.

voluntad puede actuar sobre *lo concebido*, siempre que lo sea como *bien*, pues el bien conocido es el objeto de la voluntad[100]. Además, en las acciones prácticas a realizar, la voluntad toma lo concebido como una forma para transformar la realidad exterior de acuerdo con ella[101]. Pero de lo que precede no se deduce explícitamente que la voluntad use del hábito conceptual. De manera que la cuestión acerca de si disponemos un hábito peculiar al que cabe llamar conceptual queda abierta en el *corpus* tomista.

¿Qué se puede añadir al respecto? Que sin duda existe el hábito conceptual, sencillamente porque nos damos cuenta de que concebimos, es decir, somos conscientes de nuestros actos de concebir, no sólo de los asuntos concebidos. Pero este darnos cuenta no puede correr a cargo de la potencia, pues ésta sin ser activada no conoce. Tampoco por el propio acto de concebir, porque ningún acto cognoscitivo es reflexivo, pues de serlo, no podría distinguir entre lo concebido (el compuesto *hilemórfico*, que es físico) y el propio acto de concebir (que es inmaterial).

---

[100] "Cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas ubi salvatur ratio boni". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c81, n3.

[101] "Posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formae quae est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et praedefinitum, accipitur ut forma quae est principium actionis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q46, a1, ad10.

CAPÍTULO 11

EL CARÁCTER DISTINTIVO DEL HÁBITO DE CIENCIA

I. ENCUADRAMIENTO

Como se ha indicado, Tomás de Aquino sigue a Aristóteles al encuadrar la ciencia entre los cinco hábitos intelectuales que menciona el Estagirita en el libro VI de la *Ética*, tres de ellos teóricos –la sabiduría, el intelecto y la ciencia– y dos de ellos prácticos –la prudencia y el arte–[1], de los cuales expone que mediante ellos el alma siempre dice verdad, bien afirmando o negando[2]. Por tanto, en una primera aproximación a este hábito debemos tener en cuenta que para el de Aquino la ciencia se cuenta entre los tres hábitos teóricos[3] que son naturales a la luz de la razón[4].

Santo Tomás establece escuetamente la siguiente distinción entre los hábitos mencionados: "difieren en que el intelecto es hábito de los primeros principios de la demostración. Pero la ciencia es de las conclusiones por las causas inferio-

---

[1] "Virtutum autem intellectualium, quae sunt in ipsa ratione, quaedam sunt practicae, ut prudentia et ars; quaedam speculativae, ut sapientia, scientia et intellectus". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a13, co. Bradley defiende que Santo Tomás sigue a Aristóteles y "use of metaphysiscs to defend theology", en D. J. M. Bradley, "Aristotelian science and the science of Thomistic theology", *The Heythrop journal: a quarterly review of philosophy and theology*, 1981 (22), p. 165, y añade que "thomistic theology, therefore, oblies the classical philosopher, not to abandon metaphysics or to become a believer, but to allow the rational integrity of theology or to prove, case by case, the contrary"; pp. 170-171. Cfr. asimismo: P. Souza, "A doutrina aristotelico-tomista da ciencia", *Reflexao*, 1975-6 (I/4), pp. 1-87.

[2] "Sunt autem quinque numero quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando: scilicet ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus. Unde patet quod ista quinque sunt virtutes intellectuales". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect3, n2.

[3] "Intellectus scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a7, co. Cfr. asimismo: *In I Sententiarum*, d1, q1, a3, qc1, co; *Contra Gentes*, III, c44, n5; *Summa Theologiae*, I-II, q57, a4, co; q57, pr; II-II, q4, a8, ad3; *In Metaphysicam*, I, lect1, n34.

[4] "Secundum autem quod scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q4, a8, ad3.

res. En cambio, la sabiduría considera las primeras causas"[5]. Para marcar las distinciones entre este hábito cognoscitivo y otras realidades humanas, no debemos olvidar, en primer lugar, que, para Tomás, el conocimiento humano es jerárquico. De modo que se ha de proceder a distinguir este hábito de otras instancias cognoscitivas superiores e inferiores a él. En este capítulo se procede, primero, a distinguirlo de lo que es más cognoscitivo que él y, en segundo lugar, de lo que es menos cognoscitivo. Tras esto, dado que no todo en el hombre es cognoscitivo, habrá que distinguirlo también de otras realidades humanas no estrictamente cognoscitivas, asimismo superiores e inferiores a dicho hábito.

Respecto de las instancias cognoscitivas humanas que son superiores, este hábito se distingue –de más a menos y siguiendo el *corpus* tomista– del intelecto agente, del hábito de sabiduría y del hábito de los primeros principios. Respecto de los modos conocer humanos inferiores a este hábito, éste se distingue de otros hábitos prácticos que tienen como tema la verdad –prudencia y arte–, y del que tiene como objeto lo probable –la opinión–. También hay que distinguirlo de los sentidos –tanto internos como externos–. En cuanto a otras facetas humanas no exclusivamente cognoscitivas, este hábito debe ser distinguido de las virtudes sobrenaturales (fe, esperanza y caridad), de los dones del Espíritu Santo que tienen el mismo nombre que los hábitos naturales (ciencia, entendimiento y sabiduría), y de la voluntad. De manera que podemos seguir este esquema tripartito para establecer las adecuadas distinciones.

II. DISTINCIÓN RESPECTO DE LO COGNOSCITIVO SUPERIOR

1. Su relación con el intelecto agente

Frente a Platón, que sostenía que nuestra ciencia se debe a la previa contemplación del Mundo de las Ideas, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, señala que nuestro hábito de ciencia depende del *intelecto agente*, pero entendiendo a éste no tal cual lo interpretaron los comentadores griegos y neoplatónicos del Estagirita (Alejandro de Afrodisia, Temistio, Juan Filopón,

---

[5] "Sapientia et scientia et intellectus sunt circa partem animae speculativam, quam ibi scientificum animae appellat. Differunt autem, quia intellectus est habitus principiorum primorum demonstrationis. Scientia vero est conclusionis ex causis inferioribus. Sapientia vero considerat causas primas". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect1, n34.

etc.)[6], ni tampoco tal como lo concibieron los pensadores medievales árabes precedentes (Al-Kindi, Al-Farabí, Avicena, Al-Gazzalí, Ibn Bayá, Ibn Tufayl, Averroes, etc.)[7] a los que siguieron pensadores judíos de ese periodo (Isaac Israelí, Avicebrón, Maimónides, etc.)[8], o más tarde los cristianos del siglo XIII pertenecientes al llamado *averroísmo latino*[9], sino entendiéndolo como "nuestro" entendimiento agente, es decir, el conocer activo y superior de *cada* hombre[10]. Tomás no está de acuerdo con esas opiniones precedentes, sencillamente porque todas ellas tienen un carácter platonizante[11], cuyo error estriba en atribuir a nuestro conocer la *pasividad* respecto de un influjo externo. Pero él –siguiendo también en este punto al Estagirita– mantiene que el conocer humano es siempre *activo* (se conoce en acto o no se conoce), máxime en su cima: *el intelecto agente*.

Dicha actividad cognoscente nace del propio sujeto y permanece en él. En efecto, para Tomás de Aquino, la raíz de la adquisición de la ciencia es una actividad interna, aunque ésta sea ayudada por factores externos. En caso contrario, si la ciencia dependiera en exclusiva de un principio externo, no sería, en rigor, una adquisición personal[12], y no seríamos ni libres ni responsables de ella. Compara su adquisición a la labor que un maestro ejerce sobre su discípulo, o la medicina que aplica el médico sobre el paciente[13]. En ambos casos, el

---

6 Cfr. mi trabajo: "La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente", *Intellect et imagination dans la Philosphie Médiévale*, Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31-août-2002, Brepols, 2006, pp. 1389-1404.

7 Cfr. mi trabajo: "La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente", *Espíritu*, 2003 (52, 128), pp. 207-226.

8 J. F. Sellés, "La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente".

9 Cfr. mi trabajo: "Los filósofos del s. XIII que negaron el intelecto agente", *Dar razón de la esperanza*, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 1277-1300.

10 Cfr. mi trabajo: "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", pp. 105-124.

11 "Plato posuit scientiam in nobis causari ab ideis, quas ponebat esse quasdam substantias separatas: quam quidem positionem Aristoteles improbat in I *Metaphysicae*. Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens esset quaedam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam et Platonicam a Philosopho improbatam". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c76, n5.

12 "Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q117, a1, co.

13 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q117, a1, co. En otro lugar añade: "Scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico: qui causat sanitatem, in quantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem

motor de la mejoría es el propio hombre –el discente o el paciente–, aunque éste sea ayudado desde fuera. Esos ejemplos son opuestos al caso del calor que provoca el fuego sobre el agua o sobre el leño, pues en esos casos tales realidades son puramente pasivas respecto del calor. De lo contrario, es decir, si el principio iluminante no fuera connatural[14], tampoco lo sería la ciencia adquirida. Por eso, este hábito es una perfección intrínseca de la inteligencia que permanece en ella.

Por lo demás, el intelecto agente no actúa de una vez por todas y para siempre sobre el posible, sino sucesivamente[15], signo también de connaturalidad. De ahí que el hábito de ciencia sea susceptible de constante crecimiento, lo cual niega la hipótesis acerca del agotamiento del saber científico. Lo que precede indica que –frente a la interpretación tradicional del exclusivo papel abstractivo que se otorga al intelecto agente–, éste no se reduce a suministrar las especies inteligibles a la inteligencia, sino que la acompaña en todo su recorrido[16]. Con todo, es claro que se requiere de la abstracción, pues el intelecto agente carece nativamente de toda información respecto de la realidad física[17], entre otras cosas, porque ése no es su tema propio[18], ya que el fin de lo superior (lo inmaterial, cognoscitivo y activo) no puede ser lo inferior (lo material, no cognoscitivo

causandam, et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanaret. Sicut enim principalius sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam est intrinsecum, scilicet lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quae per experientiam accipimus in inveniendo. Et similiter Magister deducit principia universalia in conclusiones speciales". *De spiritualibus creaturis*, a9, ad7. Cfr. asimismo: *De unitate intellectus*, c5, co.

[14] "Proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte recipientis subiecti, sed etiam ex parte causae agentis… secundum lumen intellectus agentis, quod est humanae naturae connaturale". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q9, a4, co.

[15] "Scientia acquisita est tantum ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q12, a2, ad1.

[16] "Si se limitara a suministrarle especies impresas, pondría en marcha a la inteligencia y luego la inteligencia operaría sola. Pero una potencia no puede funcionar sola". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 10.

[17] "Intellectus agens, quamvis sit principalior causa quantum ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non praeexistit scientia complete, sicut in docente". Tomás de Aquino, *De veritate,* q11, a2, ad1, Cfr. también: *De veritate*, q18, a7, co.

[18] En efecto, según Tomás de Aquino, el intelecto agente tampoco está ligado a conocer lo que se alcanza mediante la experiencia, de la cual se abtrae: "Scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum, cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q12, a1, ad1.

y pasivo). Además, tampoco será ése su tema cuando el intelecto agente se separe del cuerpo[19].

2. Su distinción con el hábito de sabiduría

La sabiduría es el hábito más elevado de la persona humana. Para Tomás de Aquino la distinción capital entre ambos hábitos reside en el tema de cada uno de ellos, pues la sabiduría mira a las causas más altas, mientras que la ciencia atiende a las que siguen a aquéllas[20]. A veces, en vez de *causas*, habla de *principios*[21]. Como veremos, el de Aquino propone varios temas para el hábito de sabiduría, pero de entre todas estas posibilidades se pueden destacar como contenido nuclear las realidades divinas[22].

En consecuencia, la ciencia se distingue de la sabiduría porque no versa sobre el Creador, sino sobre lo creado[23]. Además, tampoco atiende al fundamento de lo creado, a lo principial, tema propio del hábito de los primeros principios, sino a otros principios que no son primeros, sino segundos y fundados en aquellos que sí lo son[24]. Por eso, la ciencia cuenta con dos fundamentos inamovibles de los cuales no trata, sino que supone existentes: el acto de ser divino y el acto de ser del universo físico.

---

[19] "Unde et lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc operationem habet, ut in huiusmodi species intelligibiles faciat actu. Quoniam igitur anima est unita corpori, ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suae intellectivae virtuti, et sic in scientia perficitur. Sed, cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium". Tomás de Aquino, *De anima*, a18, co.

[20] "Sapientia vero non ponit in numerum cum scientia et intellectu: quia omnis sapientia scientia est, sed non convertitur: quia illa scientia sola sapientia est quae causas altissimas considerat, per quas ordinantur et cognoscuntur omnia sequentia". Tomás de Aquino, *In I Sententia*, d35, q1, a1, ad5.

[21] "Habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia, sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q51, a4, co.

[22] Cfr. mi trabajo: "El conocer más humano y su tema. *Sapientia est de divinis* según Tomás de Aquino", Actas del *Congreso Internacional Christian Humanism in The Thirt Millenium. The Perspective of Tomas Aquinas*, vol. I, Roma, 2003, pp. 690-701.

[23] "Sapientia enim est cognitio divinorum, scientia vero est creaturarum cognitio". Tomás de Aquino, *Super Colossenses*, c2, lect1.

[24] "Secundariae conclusiones sunt quae pertinent ad notitiam creaturarum, quarum cognitio dicitur scientia". Tomás de Aquino, *Super I Corintios*, c12, lect2.

Como es sabido, en la concepción tomista, el hombre es la criatura visible más elevada, fin de las demás que le son inferiores. Por eso, mientras que los temas del hábito de sabiduría los tiene que alcanzar el hombre, pues no son suyos propios y son más altos que él mismo, los temas del hábito de ciencia están en las manos humanas porque subyacen bajo nuestro poder, ya que son inferiores al propio hombre. Por eso se pueden llamar temas humanos[25]. Para Tomás, la sabiduría se distingue también de la ciencia en cuanto al *modo* de obrar de una y otra, pues "la sabiduría dirige en las cosas a realizar por razones eternas, pero la ciencia, por razones inferiores"[26]. Estas observaciones indican que el "sujeto" de la ciencia es la llamada "razón inferior", mientras que el de la sabiduría es la "razón superior".

3. Su distinción del hábito de los primeros principios

La tesis central que la gnoseología tomista defiende en este punto en multiplicidad de pasajes es la dependencia del hábito de ciencia respecto del de los primeros principios: "scientia ex intellectu principiorum causatur"[27]. Si los primeros principios son el fundamento de lo real, los principios que son segundos se basarán en aquellos. Por eso, si el hábito de ciencia atiende a los principios o causas reales que no son primeros, debe seguir al hábito que tiene como tema a los principios primeros. Con todo, también se dan primeros principios que no son reales, sino mentales. ¿A cuáles de ellos se refiere Tomás de Aquino? También cabe preguntar si –como algunos interpretan–, tanto los reales como los mentales, son los mismos principios. Sin embargo, no parece que el principio o comienzo del ser sea el mismo que el principio o comienzo del conocer racional.

A la espera de las aludidas aclaraciones, se suma otra complicación, a saber, que Tomás de Aquino admite un doble campo de primeros principios, unos para

---

[25] "Sciendum est quod sapientia, si proprie sumatur, differat a scientia, quia sapientia est circa divinorum cognitionem, scientia circa humanorum cognitionem". Tomás de Aquino, *In Psalmos*, 52, n1.

[26] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a4, qc2, co. Cfr. G. Galván, "Modus quo aliqua discutiuntur, debet congrue et rebus et nobis. Il concetto di modus scientia nella filosofia di San Tommaso d'Aquino", *Unità e autonomia del sapere*, Armando Edizione, Roma, 1994, pp. 189-203.

[27] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d24, q1, a2, qc2, sc1. Cfr. también: III, d33, q1, a2, qc2, ad3. Cfr. M. Tavuzzi, "The foundations of scientific knowledge according to St. Thomas", *Atti IX Congresso Tomistico Internazionale*, I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 126-142.

el ámbito de las *ciencias teóricas*, y otro para el área de las *ciencias prácticas*. Y por si fuera poco, admite también un doble camino, de *generación* y de *resolución*, de las ciencias respecto de los primeros principios[28]. Esto último indica que en el plano del conocimiento, la instancia cognoscitiva superior es *origen* y *fin* del conocimiento de las inferiores. Por eso Tomás dice que el hábito de ciencia se "juzga" por los principios[29], pues juzgar es conocer.

De acuerdo con este modelo explicativo, que sigue la doctrina aristotélica del acto y de la potencia sentando que el acto es previo y condición de posibilidad de la activación de la potencia, si se acepta que el intelecto agente es el conocer más alto del hombre, hay que sostener que de él debe nacer todo otro tipo de conocimiento. A la par, todo conocimiento humano tendrá que ordenarse como fin al conocer del intelecto agente. Ahora bien, si se tiene en cuenta la distinción real tomista entre *actus essendi* y *essentia* y ésta se observa en el conocer humano, nada prohíbe emplazar al intelecto agente a nivel de *acto de ser* humano, porque en sentido estricto el *intellectus agens* no es una potencia, sino un *acto*; y nada impide tampoco incluir al entendimiento posible, como *potencia* que es, en la *esencia* humana. De acuerdo con ello, se puede sentar que el intelecto posible recibe su actividad del agente como la esencia la recibe del acto de ser y, a su vez, el posible tiene al agente como su fin, no a la inversa. Como es sabido, este tema está olvidado en la filosofía moderna y contemporánea. Con todo, las precedentes cuestiones no parecen sencillas y fáciles de explicar y resolver. Atendámoslas por partes.

En cuanto al *origen* del hábito de ciencia en el hábito de los primeros principios, Tomás de Aquino escribe que el hábito de los primeros principios se comporta en cierto modo como "causa"[30], e incluso como "causa eficiente"[31] de la ciencia. En consecuencia con esa sentencia, entiende a la ciencia como

---

[28] "In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eumdem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo: sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus cogitationem quietat". Tomás de Aquino, *De veritate*, q14, a1, co. Cfr. sobre el signifcado de la *resolutio*: J. J. Sanguineti, "Il triplice senso della resolutio in San Tommaso", *Atti del IX Congresso Tommistico Internazionale*, II, pp. 126-132.

[29] "Procedit enim scientia a principiis ad conclusiones, et sic tota scientia ex principiis iudicatur". Tomás de Aquino, *Super Evangelium Matthaei,* c22, lect4.

[30] "In intellectu autem sic est quod, si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiae conclusionis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q19, a5, co.

[31] "In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis; unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire", Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c57, n5.

"efecto"[32] de aquél hábito primero. Aunque la causa eficiente es física y, en sentido estricto, no es aplicable a lo que no es físico, como es el conocer, sirve analógicamente como ejemplo. No obstante, a lo que debe atenderse, más que a las palabras, es al contenido, y éste radica en que los primeros principios son la garantía de la adquisición de la ciencia[33], o si se quiere, su condición de posibilidad[34], pues la ciencia consiste en el paso de ellos a las conclusiones[35]. En algunos pasajes se indica que tanto las virtudes morales como la ciencia están –según el decir de Agustín de Hipona– a modo de *rationes seminales* en nuestra capacidad intelectual[36], aludiendo con ello a los principios primeros.

En suma, lo que precede indica que el conocer superior explica el inferior, pero no a la inversa. Por eso no es pertinente indicar que, en rigor, quepa *ciencia* de los primeros principios[37], a menos que el término "ciencia" sea tomando en sentido lato[38], porque el conocer en ese caso es superior al de la ciencia, a saber, de visión. Tomás de Aquino lo explica diciendo que el principio de la ciencia no es ciencia[39]. ¿Por qué los primeros principios no son objeto de la ciencia? "Es claro por qué estos no son ciencia: porque eso sobre lo que versa la

---

32 "In complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum, quia, ut ibidem dicit Philosophus, tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere", Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q85, a8, ad1.

33 "Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c83, n28; "tota scientia virtute contineatur in principiis". *Summa Theologiae*, I, q1, a7, co.

34 "speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q65, a1, co; "omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa". *Summa Theologiae*, II-II, q1, a5, co; "non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio". *Summa Theologiae*, II-II, q23, a7, ad2.

35 "Scientiam ex prima dualitate; scientia enim est ab uno ad unum, scilicet de principiis ad conclusionem". Tomás de Aquino, *In De anima*, I, lect4, n9.

36 Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q1, a3, co; *Summa Theologiae*, I-II, q63, a2, ad3; *De veritate*, q11, a2, co. En ese sentido, toda razón de la ciencia está contenida en los primeros principios. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q4, a1, co.

37 "De principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q25, a4, co.

38 "Aliqua scientia creata pertinet ad animae humanae naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia, scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q9, a1, co.

39 "Scientia est cum ratione demonstrativa procedente ex principiis in conclusiones. Quia ergo ita se habet circa scientiam, necesse est quod principiorum scientiae neque sit scientia, neque ars, neque prudentia". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect5, n2.

ciencia es demostrable, pero los primeros principios no son demostrables, pues de otro modo se procedería al infinito"[40].

Tampoco cabe decir que quepa *ciencia* acerca de la *sabiduría*, porque en ese nivel hay más que ciencia, y también más que visión, a saber, vida cognoscitiva personal, pues en ese conocer la persona está enteramente comprometida. Con todo, también se habla de modo lato de "ciencia" a ese nivel. Pero si la sabiduría no nace ni se resuelve en los primeros principios, no cabe confundirla con las demás ciencias. También por eso, su explicación no debe depender de su vinculación con el hábito de los primeros principios, sino que habrá que explicarla a su altura o de acuerdo con un conocimiento superior a ella. Ahora bien, más que ella, sólo es el intelecto agente. Como se puede apreciar en estas exposiciones, Tomás de Aquino está usando analógicamente el término de *ciencia*[41], aunque sabe que, en sentido estricto, sólo cabe llamar así al *hábito adquirido* que ahora estudiamos y a las ciencias que él permite[42].

En cuanto a que el *fin* del hábito de ciencia sean los primeros principios, Tomás de Aquino señala que las conclusiones de la ciencia se determinan en la medida en que se *resuelven* en los primeros principios[43]. Para él, antes de que se resuelvan en ellos, cabe error en la ciencia[44], no después. Al hábito de ciencia le viene muy bien tener un norte, porque de lo contrario se abriría en la indagación

---

[40] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect5, n3. Cfr. asimismo: Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, I, q2, a2, ad6; III, q6, a4, co1; *In Analytica Posteriora,* I, lect21, n5; cfr. A. Corbini, "L'oggeto della conoscenza scientifica nei commenti di Tommaso d'Aquino e di Egidio Romano agli Analitici Secondi", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2002 (13), pp. 231-284.

[41] García López considera que la noción tomista de ciencia ("el conocimiento verdadero y cierto de lo universal y necesario por sus causas") es analógica. Cfr. *Elementos de metodología de las ciencias*, cI, pp. 12-19.

[42] Darós sostiene que en el *corpus* tomista los principios científicos son analógicos, que la demostración también lo es, y que lo es asimismo el concepto de ciencia: "el concepto de ciencia no es ni unívoco no equívovo, sino análogo: en cuanto cada ciencia se especifica por los fines de quien la hace…, por los modos de demostración…, por los criterios y medios de verificación, por la materia a la que se aplican, por la perspectiva propia (*ratione formali obiecti*) que se propone un científico al hacer una ciencia". W. R. Darós, "La analogía en el concepto de ciencia aristotélico-tomista", *Sapientia*, 1984 (39), p. 35. Para él, para que una ciencia lo sea requiere: a) principios, b) demostración, c) conclusión. Cfr. también: H. C. Schmidbaur, *Scientia, analogia, astrazione. Tommaso de Aquino e le scienze della complessità*, Il Poligrafo, Padova, 1999.

[43] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q2, a2, qc3, co; *De veritate*, q14, a9, co.

[44] "Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in quae resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quae falsa esse non potest". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, c92, n7.

–como se ha indicado– un proceso al infinito que nada explicaría[45]. De otra manera: sabemos que el hábito de ciencia llega a conclusiones cuando las vinculamos con los primeros principios[46]. De manera similar, podemos saber si determinados actos de la voluntad son o no virtudes si cabe la conexión entre ellos y lo que Tomás de Aquino denomina los primeros principios prácticos[47], cuyo hábito es –como se verá– la *sindéresis* o *razón natural*. Si el hábito de los primeros principios teóricos es superior al de ciencia, eso indica que es más *noble*[48] o *principal*[49], o más *perfecto*[50], observación tomista perdida en la filosofía moderna y contemporánea. En teoría del conocimiento esos adjetivos denotan más y mejor *conocimiento*, aunque Tomás también habla de mayor *certeza*[51].

En cuanto a si los primeros principios de la ciencia son reales o mentales, en unos textos tomistas parece que se trata de principios reales[52]. En algún texto se admiten que son mentales y reales, porque en dicho escrito pone ejemplos de los dos tipos de principios[53]. Respecto de esta materia cabe sostener que aunque

---

45 "In demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum". Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a1, co.

46 "Sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod maius est, scilicet intellectus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q15, a3, ad1.

47 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, co; cfr. también: a15, co.

48 "Intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q51, a2, ad3.

49 "Scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, ad2.

50 "Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a4, co.

51 "Certitudinem scientiae…, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitude". Tomás de Aquino, *De veritate*, q11, a1, ad17.

52 "In qualibet autem scientia oportet praenoscere principia subiecti". Tomás de Aquino, *In Peri hermeneias*, I, lect4, n1. Cfr. también: *In Metaphysica*, III, lect10, n8.

53 "Sed principiorum duo sunt genera…". Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a4, co1. De un tipo son, por ejemplo, los cuerpos celestes. De otro, la unidad del número, el punto de la línea y la materia y la forma. Dejando al margen la mentalidad tomista (que es la aristotélica) acerca de los cuerpos celestes, en el segundo tipo de principios pone ejemplos de principios que son *reales*, tales como la materia y la forma, principios que no primeros. Pone, asimismo, ejemplos de principios *mentales*, como la unidad del número; y aún de otros que no son mentales sino propios de la *imaginación*, como el punto respecto de la línea. En algún otro texto pone como

indirectamente toda ciencia supone la existencia de unos principios reales que sean primeros, y aún de otros que sean reales aunque no primeros, directamente, el hábito de ciencia también cuenta con unos principios mentales que no coinciden con los reales. Estos son universales para toda razón humana. Se trata de los que hemos denominado *axiomas lógicos*, de los que depende todo razonamiento de la inteligencia.

III. DISTINCIÓN RESPECTO DE LO COGNOSCITIVO INFERIOR

4. La distinción respecto de los hábitos racionales prácticos: prudencia y arte

Dentro de este ámbito debemos distinguir –como se ha adelantado– la ciencia de esos otros hábitos racionales prácticos que versan sobre la verdad, la *prudencia* y el *arte*, y de ese otro modo de conocer que versa sobre lo probable, la *opinión*. Procedamos, pues, a exponer estas tres distinciones.

a) Distinción respecto de la *prudencia*. Tomás de Aquino establece para la ciencia y la prudencia una descripción afín. En efecto, designa a la prudencia como la "recta ratio agibilium", mientras que a la ciencia la llama "recta ratio scibilium"[54]. Eso indica que la ciencia puede conocer sin operar, pero no así la prudencia. Por su parte, para Tomás, tanto los temas de la ciencia como los de la prudencia y del arte son inferiores a dichos hábitos. Por otro lado, la prudencia no requiere directamente de la ciencia, porque el tema de la prudencia son las virtudes morales, no las realidades físicas naturales[55]. Con todo, la actuación humana mira a los bienes externos mediales, sobre los que versa la ciencia. Sin embargo, ésta no los considera como bienes para la actuación humana, sino como verdades.

La ciencia se distingue de la prudencia no sólo en cuanto al tema, sino también en cuanto al *modo* de operar, "y así las virtudes de la prudencia y la eubulia, que obran al modo humano, se distinguen de la ciencia y del consejo, que

---

ejemplo algún principio *real*, tal como el *ente*, y algún otro *mental*, como el del *todo* y la *parte*. Cfr. *In Analitica Posteriora*, I, lect20, n5.

[54] "Prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q55, a3, co.

[55] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q58, a4, co.

obran por encima del modo humano"[56]. Este "modo humano" propio de la prudencia se puede entender en el sentido de que admite un más y un menos, porque versa sobre lo verosímil, y por eso es falible; pero la ciencia versa sobre lo que es verdad, y por ello, necesario. Tomás admite –como veremos– a la eubulia (saber deliberar, aconsejarse) como hábito racional práctico inferior y conducente a la prudencia, y distingue a la ciencia de aquélla en que el consejo consiste en encontrar, mientras que la ciencia consiste en *juzgar* acerca de las cosas encontradas por el consejo[57].

b) Distinción respecto del *hábito de arte*. Por lo que respecta al hábito de arte, "recta ratio factibilium", éste mantiene cierta afinidad con el de ciencia que lo distingue de la prudencia, a saber, "no comporta orden a alguna ejecución"[58]. En efecto, se puede conocer una ciencia, y también un saber artístico, pero no operar, es decir, no ejecutar ninguna actividad. Sin embargo, no se puede ser prudente sin actuación. Si se trata de una ciencia práctica, también ésta mantiene una afinidad con el hábito de arte, y es que "la ciencia y el arte se refieren por propia razón a algún bien particular"[59].

c) Distinción respecto de la *opinión*. Atendamos ahora a la distinción entre el hábito de ciencia y la opinión, que, propiamente, no es un *hábito*. En primer lugar, hay que señalar que la opinión es un conocimiento menor que el de la ciencia[60]. Conviene recordar este extremo sobre todo en una sociedad como la nuestra, cuya tendencia a considerarlo todo como opinable es notoria. Aunque los campos del conocer sean para ambos modos de saber los mismos[61], la ciencia es mayor saber, porque tiene como tema la verdad; no así la opinión. La ciencia versa sobre lo necesario; la opinión, en cambio, sobre lo contingente[62].

---

56 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a4, qc2, co.

57 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a4, qc2, co.

58 "Scientia autem et ars et idea, vel ratio, non important ordinem ad aliquam executionem", Tomás de Aquino, *De veritate,* q4, a7, co.

59 "Scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q23, a7, ad3.

60 "Qui habet opinionem tantum de quo scientia haberi potest, non totaliter cognoscit illud". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d14, q1, a2, qc1, ad2. Cfr. también: *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n1; *Summa Theologiae*, II-II, q9, a2, ad2.

61 "Sicut Philosophus ibidem dicit, a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinion". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q1, a5, ad4. Cfr. C. Lértora, "La teoría de la ciencia según Santo Tomás de Aquino y en la actualidad", *Conferencias Cifino*, 1976 (1), pp. 33-61.

62 "Contingentia…; habetur enim de eis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c55, n11.

La verdad es el "medio" de la ciencia[63], entendiendo este *medio* como lo perfecto, que es la clave de toda virtud. Precisamente por eso, la ciencia se considera virtud, pero no la opinión[64]. Y también por ello, un hombre no puede tener a la vez sobre el mismo tema ciencia y opinión[65]. Además, por versar sobre la verdad, el hábito de ciencia se puede adquirir con *un solo acto*, modo imposible para la opinión[66]. Por eso dice Tomás de Aquino que a la ciencia acompaña la certeza, mientras que la opinión admite la duda[67]. Con todo, ambos modos de conocer, ciencia y opinión, mantienen ciertas afinidades: una, que ambos versan sobre juicios, enunciaciones[68]; otra, que ambos proceden al margen de la intervención en ellos de la voluntad[69].

5. La distinción respecto de los actos cognoscitivos

La tesis central que se puede deducir de la lectura de los textos tomistas en este apartado es que el hábito de ciencia versa sobre los actos de juzgar: "el juicio en cualquier naturaleza intelectual procede de la ciencia"[70]. Pero ese versar en teoría del conocimiento debe entenderse –como se ha insistido en repetidas ocasiones– en el sentido de *conocer*. En suma, el hábito de ciencia debe conocer a los actos de juzgar y discernir entre ellos, entre los verdaderos y los falsos. Es doctrina comúnmente aceptada en el tomismo que la verdad se co-

---

63 "Opinio et scientia, quamvis sint de eodem, non tamen secundum idem medium, sed secundum diversa". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d31, q2, a1, qc1, ad4.

64 "Scientia est virtus, et non opinio, ut dicitur in VI *Ethic*". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d26, q2, a1 co. Cfr. también: *De veritate*, q14, a8, co; *De virtutibus*, q1, a2, co.

65 "Non videtur esse possibile quod aliquis de eodem simul habeat scientiam et opinionem: quia opinio est cum formidine alterius partis quam formidinem scientia excludit". Tomás de Aquino, *De veritate*, q14, a9, ad6. Cfr. asimismo: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q1, a5, ad4.

66 "Per unam demonstrationem, quae est efficax, causatur in nobis scientia; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a9, ad11.

67 Cfr. Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, II, q3, a1, co1.

68 "Tam scientia quam opinio est enuntiabilium". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d24, q1, a1, qc2, sc1; "Scientia et opinio sint circa enuntiabilia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q1, a2, sc.

69 "In scientia vel opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum". Tomás de Aquino, *De veritate*, q14, a3, ad5.

70 "Iudicium in qualibet natura intellectuali ex scientia procedit". Tomás de Aquino, *Super Evangelium Iohannes*, c5, lect5. Cfr. asimismo: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q68, a7, ad3.

noce por primera ver en el juicio. Pero –como también se ha indicado– no es la misma la verdad que el juicio conoce y su propia verdad. En efecto, el juicio, como toda realidad, debe tener su propia verdad, que no coincide con la verdad que este acto conoce, pues ésta queda referida a la realidad externa, y es claro que el juicio no es una realidad externa, sino una realidad interna, inmanente, de la razón, como otros actos, por ejemplo, el consejo o deliberación. Pero la ciencia versa sobre el juicio, no sobre el consejo[71] u otros actos racionales. Dicho juicio, o consideración[72], conoce las "causas segundas" de la realidad extramental (la tetracausalidad física[73]), pero la certeza sobre el acto de juzgar en aquella materia la tiene el hábito de ciencia, no el propio acto de juzgar[74]. En virtud de esto, Tomás llama a la ciencia "arte de juzgar"[75] o, simplemente, "judicativa"[76].

En otros lugares, en vez del acto de juzgar, Tomás habla, de las *conclusiones*[77]. Según esto, el "objeto" del hábito de ciencia no sería la verdad o falsedad del acto del juicio, sino la verdad o falsedad de las conclusiones. Sin embargo, no se trata de dos verdades distintas. En efecto, no se olvide que las conclusiones son la expresión lingüística de los juicios.

---

[71] "Scientia etsi praeferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium praefertur ratione materiae, nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in III *Ethic.* sed iudicium scientiae in omnibus locum habet". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q68, a7, ad3.

[72] "Ita se habet ad operationem calefactionis sicut se habet scientia creata ad actum considerationis". Tomás de Aquino, *De veritate*, q20, a1, ad3.

[73] Couloubaritsis mantiene que la originalidad de la física tomista reside en que ésta concibe de modo inmateroial e inmóvil las especies de los cuerpos que son materiales y móviles. Universalidad y necesidad serían, pues, los dos puntos clave de la ciencia para Tomás de Aquino. Cfr. "Thèorie de la connaissance et scientificité de la physique dans la *Somme Théologique*, I pars, q. 84 de S. Thomas d'Aquin", *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, II, Yliopistopaino, Helsinki, 1990, pp. 163-170. Sin embargo, si la física tomista es, en rigor, aristotélica, su clave residirá en la explicitación de la tetracausalidad física.

[74] "Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q9, a2, co.

[75] "Scientia resolutiva judicandi ars dicitur". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad4.

[76] "In speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a4, co.

[77] Cfr. Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect7, n6; I, lect7, n8; I, lect36, n11; Tomás de Aquino, *In Metaphysica*, II, lect4, n10; *In Ethicam*, I, lect18, n7; *Summa Theologiae*, I-II, q54, a4, ad3; q14, a1, ad2; II-II, q1, a4, co.

6. La distinción respecto del conocimiento sensible

"Lo universal no cae bajo el sentido. Así pues, ya que las demostraciones son universales…, es manifiesto que la ciencia adquirida por demostración no consiste en el conocimiento del sentido"[78]. Para Tomás tal universal es inmaterial, y la razón humana se perfecciona tanto más cuanto más tiene que ver con lo inmaterial: "la perfección del alma humana consiste en cierta abstracción del cuerpo. El alma se perfecciona, pues, por la ciencia y la virtud; según la ciencia, tanto más se perfecciona cuanto más considera las realidades inmateriales"[79]. En suma, el conocimiento de la ciencia difiere, por su tema (lo universal y necesario) y por su sujeto (la razón) del conocimiento sensible.

Sin embargo, si bien el conocer propio del hábito de ciencia es distinto del sensible, no prescinde de aquél, pues nace de él[80], pero mediando el intelecto agente[81], pues es claro que lo inferior no da lugar a lo superior. En efecto, nuestro conocimiento racional derivado de la abstracción cuenta con un requisito indispensable: lo conocido por medio de los sentidos (externos e internos). Como el hábito de ciencia, que versa sobre la realidad física[82], también tiene como requisito preliminar la abstracción, la ciencia humana referida a la realidad extramental tiene que tener en cuenta el testimonio de los sentidos. Por eso Tomás de Aquino se opone a las tesis de aquellos pensadores medievales árabes que mantenían que se puede tener una ciencia adquirida al margen de la información que recibimos de nuestra sensibilidad, porque formulaban la hipótesis de que tal conocer lo recibíamos por influjo directo de las llamadas *sustancias separadas*[83].

---

78 Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect42, n6.

79 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c79, n3.

80 "Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine *Poster*. Ergo scientia nostra a sensu oritur". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a6, sc2.

81 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a6, co.

82 Una parte del aludido trabajo de J. J. Sanguineti, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás,* versa sobre el *objeto* de la ciencia según Tomás de Aquino, aunque no descuida investigar sobre el fundamento de ésta, el orden de las ciencias, el método científico y los principios de la ciencia. Más detenimiento en el tema propio de la ciencia tomista guarda su trabajo *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*Ares, , Milano, 1986, donde estudia la unidad y multiplicidad del universo, el orden del cosmos y la estructura del universo. En otra publicación suya, *Ciencia y modernidad*, Lohlé, Buenos Aires, 1988, atiende a las relaciones entre la ciencia moderna y la filosofía, a las de la ciencia y la necesidad, libertad, ética, etc. Con todo, como se puede observar, en estas obras no atiende en directo al *hábito* racional de ciencia, que es nuestro peculiar objetivo.

83 "Substantiis separatis scientia nostra causetur: utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus. Cuius contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu, caret

El conocer sensible es importante para el conocer racional. Sin él no cabe experiencia; y sin ésta, no cabe ni arte ni ciencia[84]. Dicho conocer no es sólo relevante para la adquisición de la ciencia, sino también para su uso y su transmisión. Para su *uso*, porque sin el conocer sensible, no cabe ciencia práctica, operativa[85]. Para su *transmisión*, porque la ciencia se transmite mediante el lenguaje, y éste estimula nuestros sentidos. Por eso Tomás de Aquino aconseja a los maestros poner buenos ejemplos en sus explicaciones –también él lo llevó a cabo–, pues a través de esos modelos los alumnos forman mejor sus sentidos internos, y son capaces de universalizar mejor a raíz de ellos con su razón, y así adquieren más fácilmente la ciencia[86].

Todos nuestros sentidos constan de soporte orgánico, aunque no se reducen a él. Por eso es manifiesto que la mejor o peor disposición orgánica de los sentidos influye en la adquisición de conocimientos sensibles y, por ende, en la abstracción y posterior adquisición de la ciencia. La complexión de los sentidos se nos ha dado por naturaleza, recibida de nuestros padres, y no está enteramente en nuestras manos mejorarla[87]. Esos órganos también son el soporte de nuestras pasiones. Por ello, la razón debe ejercer un control, "un dominio político –como decía Aristóteles–", sobre ellas, pues si éstas se oponen a la razón, inhiben el uso de la ciencia[88], como por ejemplo, en caso de ebriedad[89]. Sí está, en cambio,

---

scientia sensibilium quae cognoscuntur per sensum illum". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c74, n5. Cfr. asimismo: *De veritate,* q10, a6, sc1; q19, a1 co; *De anima*, a15, co; *Compendium Theologiae*, I, c82, co.

84 "Ex experientia in hominibus fit scientia et ars". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect1, n18. Cfr. también: *De veritate*, q11, a1, ad16; *Contra Gentes*, III, c144, n2.

85 "Manifestum est etiam quod potentiae sensitivae sunt nobis necessariae ad intelligendum non solum in acquisitione scientiae, sed etiam in utendo scientia iam acquisita". Tomás de Aquino, *De anima*, a15 co. Cfr. asimismo: *De potentia Dei*, q3, a9, ad22.

86 Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c75, n15. Pérez Estévez expone la diferencia del escrito *De magistro* agustinano del tomista en tres distinciones conceptuales: a) de la *ciencia*, pues para Agustín de Hipona la ciencia es el estudio de las realidades inteligibles, mientras que para Tomás lo es de las sensibles; b) de *maestro*, pues para Agustín sólo Dios es maestro, y muestra sensiblemente lo que se quiere conocer, mientras que para Tomás hay que distinguir dos maestros: el interno y principal y el externo y secundario; c) de *discípulo*, pues si sólo Dios es maestro para Agustín, los demás son discípulos, mientras que para Tomás el discípulo ya posee la ciencia humana en sus primeros principios. Cfr. "Ciencia y docencia en Agustín y Tomás de Aquino. Del maestro agustiniano al maestro tomista»", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1997 (4), pp. 103-114.

87 "Scientia acquisita causatur ex nobis quodammodo. Non est autem in nostra potestate complexionem organorum animae meliorare". Tomás de Aquino, *De veritate*, q12, a4, ad5.

88 "Scientia, quamvis in se sit certissima, tamen, sicut dictum est, impeditur in particulari per passionem, ut contra peccatum auxilium ferre non posit". Tomás de Aquino, *De malo*, q3, a9,

en las manos humanas empeorar la dotación natural, pues es claro que al cuerpo humano le afectan los accidentes, las enfermedades, los abusos del alcohol, estupefacientes, etc. Con todo, como el hábito de ciencia radica en la razón, y ésta no es directamente afectada por esas lesiones, ésta no se pierde. Con ellas, lo que queda herido o impedido es la capacidad de *usar* la ciencia, pues ésta se transmite por los sentidos[90].

El estado de nuestra razón en la vida presente es estar unido naturalmente a los sentidos mediante la abstracción. Tomás se opone a quienes consideran que esa unión no es natural[91]. No obstante, este estado no será permanente, pues es claro que se rompe con la muerte. Tras ella, para el de Aquino, nada impide que nuestro conocimiento racional sea diverso del actual[92].

IV. DISTINCIÓN RESPECTO DE OTRAS REALIDADES HUMANAS

7. La relación con la voluntad

En primer lugar, hay que decir que, dado que la inteligencia se distingue de la voluntad (no es lo mismo conocer que querer), el hábito de ciencia se distin-

---

ad2. Cfr. también: *De virtutibus*, q2, a12, ad11; *Summa Theologiae*, I-II, q77, a2, co; *De veritate*, q15, a3, ad6.

[89] "Contingit enim habitum aliquando ligari ne in actum exire possit, sicut scientia per ebrietatem, ut dicit Philosophus". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d3, q1, a2, qc1, co.

[90] "Scientia non removetur per motum corporalem quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus; inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiae, etiam quantum ad ipsam radicem habitus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, ad3. Cfr. asimismo: *De veritate*, q10, a6, co.

[91] "Si enim coniunctio animae ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediretur: et ita, si haec opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quae ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas; quia tunc compositio corporis et animae non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animae". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a6, co. Cfr. a este propósito: J. Aranguren, *El lugar del hombre en el universo: "anima forma corporis" en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1997.

[92] "Scientia in anima nata est causari a phantasmatibus secundum statum quo est corpori unita, secundum quem statum non potest causari a superioribus agentibus tantum. Poterit autem hoc esse, cum anima fuerit a corpore separate". Tomás de Aquino, *De anima*, a15, ad20.

gue de cualquier virtud de la voluntad[93]. Para Tomás, frente a Escoto por ejemplo, existe una distinción real entre las potencias del alma, entre sus actos y sus hábitos. Por eso, llama a los hábitos de la inteligencia *intelectuales* y a los de la voluntad *morales*. De entre las virtudes distingue las que llama *cardinales* de las que dependen de ellas. Obsérvese que nunca llama cardinales a las intelectuales que considera más importantes: sabiduría, intelecto y ciencia[94].

Inteligencia y voluntad; distintas, pero no separadas. Por eso, para Tomás una puede actuar sobre la otra. Así, de la misma manera que admite que la inteligencia puede arrojar luz sobre la voluntad, acepta que la voluntad tiene un poder enorme sobre los actos y hábitos cognoscitivos de la inteligencia; no para que estos se ejerzan de modo distinto a como son, sino para ejercerlos o no ejercerlos, y ello desde que estos nacen. Por lo demás, esa capacidad de la voluntad afecta –según el de Aquino– a todos los hábitos intelectuales[95].

En concreto, respecto de este tema, afirma que "la ciencia… se adquiere por alguna operación que está en poder de la voluntad; y por eso, el hecho mismo de tener ciencia está sujeto a la voluntad"[96]. Según esto, la voluntad también será culpable de la ignorancia o falta de ciencia debida. Pero no todo son culpas, sino que también hay méritos y estos se deben asimismo a la voluntad[97]. Con todo, como la voluntad no actúa nunca sin el respaldo de la persona, en rigor, es la persona la responsable de poner en marcha u omitir esos actos o hábitos de la inteligencia. La voluntad es, pues, para Santo Tomás la que activa el hábito de ciencia, la que permite usar de él[98] y, asimismo, poner por obra los contenidos de la ciencia: "la ciencia no es causa de esas cosas que se realizan a no ser por la

---

93 "Cognitio et scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem, quae communius virtus dicitur". Tomás de Aquino, *De veritate*, q14, a3, ad1. Cfr. también: *De virtutibus*, q1, a7, ad3.

94 "Intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a12, ad24.

95 "Quemcumque habitum invenit Philosophus talem actum elicientem, dicit eum esse virtutem; sive sit in parte intellectiva, ut scientia et intellectus et huiusmodi virtutes intellectuals". Tomás de Aquino, *De veritate*, q14, a3, co.

96 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d22, q2, a1, ad3.

97 "Per actum scientiae, aut alicuius talis habitus, potest homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a7, ad5.

98 "Virtutes intellectuales licet distinguantur a moralibus, pertinent tamen ad scientiam moralem in quantum actus earum voluntati subduntur: utimur enim scientia cum volumus, et aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod se habet aliquo modo ad voluntatem". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a12, ad15. Obviamente el uso de estos hábitos puede ser *bueno* o *malo*. Cfr. al respecto: *In Metaphysicam*, V, lect16, n13.

voluntad, pues no porque sabemos hacemos, a menos que queramos"[99]. La razón de lo que precede estriba en que cualquier conocimiento es realmente un *bien*, y como todo bien, puede ser objeto de la voluntad[100]. La verdad es el bien del entendimiento, si se mira desde el punto de vista de la voluntad. También, y en mayor medida, son bienes del entendimiento sus actos y sus hábitos, si estos son queridos por la voluntad.

En suma, en cuanto a la relación del hábito de ciencia con la voluntad, hay que señalar que la voluntad actúa más sobre este hábito de la inteligencia que a la inversa, pues éste no se ejerce si no media la voluntad, pero no cabe decir lo inverso, porque las virtudes de la voluntad caben sin el hábito de ciencia[101]. Con todo, Tomás indica que existe una "ciencia" que sí conoce a la voluntad, a sus actos y a sus virtudes: la ciencia que versa sobre el fin[102], pero ésa no se comprende bajo el hábito que ahora estamos exponiendo. Con todo, la precedente observación nos pone sobre la pista de varios descubrimientos de primera magnitud: a) que el ordinariamente llamado "hábito de ciencia" versa, en definitiva, sobre *medios*. Pero si la ciencia es un hábito muy alto de la *ratio* (no del *intellectus*), cabe indicar que, en el fondo, la razón es una facultad de *medios*; b) que por encima de la voluntad existen instancias cognoscitivas –no volitivas– capaces de conocer y mover a esta potencia. He ahí la justificación del *intelectualismo* tomista.

8. La relación con las virtudes sobrenaturales

Atendamos dentro de este apartado, en primer lugar, a las semejanzas y diferencias entre el hábito natural de ciencia y el sobrenatural de la *fe*[103]. Decíamos

---

[99] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q19, a11, ad1. Y en otros lugares añade: "in scientia non perficitur ratio causalitatis, ut dictum est, nisi adjuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur causa quam scientia". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d45, q1, a3, ad1. Cfr. también: *De veritate*, q2, a14, co; q2, a14, ad2.

[100] "Omnis autem scientia, sive quaecumque cognitio, bonum aliquid est". Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, IV, q9, a1, co.

[101] "Virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q58, a4, co.

[102] "Scientia est movens voluntatem; non autem quaelibet scientia, sed scientia finis, quod est obiectum movens voluntatem". Tomás de Aquino, *De veritate*, q6, a2, ad3.

[103] Konyndyk, que observa que Tomás sigue el concepto aristotélico de ciencia y añade a ella la concepción cristiana de la fe, examina la compatibilidad entre fe y ciencia en la *Contra Gentes*. Cfr. "Aquinas on faith and science", *Faith and Philosophy*, 1995 (12/1), pp. 3-21. Cfr. asimismo respecto de este tema: M. Grabmann, "Il concepto di sciencia secondo S. Tomaso de Aquino e le

que la ciencia se distingue de la opinión por la *certeza*. En eso se parece la ciencia a la fe, y ambas se distinguen de la opinión, ámbito de incertidumbre[104]. Pero la certeza de la fe se debe a otro motivo que la certeza de la ciencia, pues en ésta es debida a la visión, mientras que en la fe se debe a la autoridad divina[105], ya que la fe es de las cosas que no se ven[106]. Con todo, la certeza que otorga la fe es superior a la que permite la ciencia por el *tema*, que, en rigor, es Dios[107], pues éste es más elevado que los temas de la ciencia. Por otra parte, Tomás de Aquino piensa que el *modo* de conocer de la ciencia es superior al de la fe, porque el de la primera es por visión, no el de la segunda. Sin embargo, si somos coherentes con que en el hombre todo conocimiento es jerárquico, debe admitirse que el conocer de la fe será superior, *más cognoscitivo*, que el de la ciencia; sólo que la realidad a conocer en ese caso es mucho más cognoscible. De otro modo: la ciencia es superior a lo que ella conoce, mientras que la fe es inferior.

De lo que precede se saca una inmediata conclusión: "non est possibile quod sit de eodem fides et scientia"[108]. Si la fe tiene como objeto a Dios, en rigor, no cabe que el hábito de ciencia tenga a Dios como objeto. Ya se ha indicado que la ciencia mira a los medios, y Dios no es un medio. Ello no implica que no podamos alcanzar ningún conocimiento natural de Dios. Indica, más bien y solamente, que no lo podemos alcanzar mediante este hábito. Pero éste hábito natural no es ni el único ni el superior. Además, por encima de los hábitos naturales superiores (*intellectus* y sabiduría) está el intelecto agente.

---

relazione della fede e della teologia con la filosofia e le science profane", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1934 (26), pp. 127-155.

[104] "Fides habet aliquid commune cum opinione et aliquid cum scientia et intellectu… Cum scientia siquidem et intellectu commune habet certum et fixum assensum, in quo ab opinione differt, quae accipit alterum contrariorum cum formidine alterius, et a dubitatione quae fluctuat inter duo contraria". Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, II, q3, a1, co1.

[105] "Haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur. Et sic, inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia, nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q12, a13, ad3.

[106] "Id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossibile aliter se habere, sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum et creditum est non visum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q1, a5, ad4.

[107] "Fides est nobilior quam scientia, ex parte obiecti, quia eius obiectum est veritas prima. Sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q67, a3, ad1.

[108] Tomás de Aquino, *De veritate*, q14, a9, ad6.

No hemos encontrado referencias en el *corpus* tomista que hablen de las semejanzas entre la *esperanza* y la ciencia. Pero alguna de ellas es fácil de averiguar. En efecto, la esperanza mira siempre al futuro posthistórico personal, mientras que la ciencia mira al futuro temporal cósmico. Así es: si sus temas son las cuatro causas, y la causa final es el orden del universo, ésta favorece que el universo sea cada ver más ordenado, perfecto, lo cual implica una mejoría a lo largo del transcurso del tiempo físico.

Consideremos, a continuación, la distinción fundamental existente entre el hábito natural de ciencia y la *caridad* sobrenatural, distinción que Tomás de Aquino toma de Hugo de san Víctor: "scientia foris manet, ubi dilectio intus est"[109]. Si la caridad es íntima al ser del hombre y la ciencia pertenece a la razón, potencia del alma, se puede proponer la siguiente tesis: la caridad eleva el *actus essendi hominis*, mientras que la ciencia perfecciona una potencia de la *essentia* humana.

9. La relación con los dones sobrenaturales

"La sabiduría, la ciencia y el intelecto se dicen de un doble modo: de un modo, según que se ponen por el Filósofo como virtudes intelectuales en el libro VI de la *Ética*; de otro modo, según que se ponen como dones del Espíritu Santo"[110]. Si se dan tres dones sobrenaturales con la misma denominación que los hábitos intelectuales más altos (*sapientia*, *intellectus*, *scientia*), seguramente será porque dichos dones elevan el conocimiento de esos hábitos naturales.

Por lo demás, la certeza cognoscitiva que otorgan estos dones procede, según Tomás de Aquino, de la *fe* como virtud sobrenatural[111]. De eso se puede concluir que la fe es superior a los dones. En consecuencia, se puede mantener que la fe eleva a alguna instancia cognoscitiva más radical e íntima que la que elevan dichos dones. Ahora bien, más cognoscitivo que los hábitos intelectuales superiores sólo es el *intelecto agente*. Por tanto, nada impide sostener que la fe eleve al *intellectus agens*; tesis, por lo demás, netamente tomista[112].

---

[109] Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q1, a1, qc2, ad5.

[110] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q4, a8, co.

[111] "Tota certitudo intellectus vel scientiae secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei". Tomás de Aquino, *Summa* Theologiae, II-II, q4, a8, ad3.

[112] "Cum possuerimus intellectum agentem esse quandam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam, necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur. Et hanc dicimus Deum, qui interius docet; in quantum huiusmodi lumen animae infundit, et supra huiusmodi lumen naturale addit, pro suo beneplacito, copiosus lumen ad cogno-

Si, como se acaba de indicar, la *fe* eleva al *intelecto agente*, y éste se puede emplazar en el *acto de ser* humano, y si, como asimismo se ha propuesto, la *caridad* eleva también el *actus essendi hominis*, ello parece indicar varias cosas que nos sirven de colofón en este capítulo: a) que las virtudes sobrenaturales actúan directamente sobre el *acto de ser* del hombre, no sobre las potencias de la *esencia* humana (entendimiento y voluntad); b) que el *acto de ser* humano no puede ser simple (simple sólo es Dios), pues si requiere de diversas virtudes sobrenaturales jerárquicamente distintas entre sí, ello indica que en la intimidad humana no todo vale lo mismo ni está en el mismo plano, sino que está conformada por varios radicales jerárquicamente distintos entre sí, que pueden ser elevados por Dios de modo distinto cada uno de ellos. Pero atender a estos rasgos íntimos del *acto de ser* humano (y por ende, a su elevación) desborda con creces el propósito de este capítulo, referido exclusivamente a penetrar en una dimensión perfectiva de la *esencia* humana: la *ciencia*.

---

scendum ea ad quae naturalis ratio attingere non potest, sictut est lumen fidei et lumen prophetiae". Tomás de Aquino, *De anima*, a5, ad6.

CAPÍTULO 12

LA CIENCIA COMO HÁBITO RACIONAL

I. EL "SUJETO" DEL HÁBITO DE CIENCIA

1. Parte del alma

Para Tomás de Aquino el hábito de ciencia radica en el alma humana, pero no en cuanto que ésta informa al cuerpo, pues a éste lo informa mediante las facultades de los sentidos[1], sino que radica en esa parte del alma considerada según ella misma[2], es decir, en cuanto que sus hábitos o perfecciones son como la forma de ella misma[3]. En consecuencia, el hábito de ciencia es una realidad espiritual, no sensible, que mejora aquello que en nosotros es espiritual[4], no corpóreo. Por otra parte, y como es claro, el hábito de ciencia no constituye al alma entera, pues ésta puede existir sin adquirir la ciencia, y también sin actuar de acuerdo con ella[5]. Además, en el alma pueden darse otros hábitos cognoscitivos que son distintos del de ciencia, y también virtudes que perfeccionan a la voluntad, facultad distinta de la razón.

El hábito de ciencia reside en una facultad del alma, en concreto en una potencia suya, la razón[6], pues es como un "efecto"[7] causado por ella en sí

---

[1] "In anima est sensus et intellectus sive scientia, sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia, et intellectus intelligibilia, sive scientia scibilia". Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect13, n1.

[2] "Scientia est de his quae consequuntur humanam naturam secundum animam, quae est pars ejus". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d14, q1, a1, qc1, ad1.

[3] "Scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c57, n15. Cfr. *De unitate intellectus*, c1, co.

[4] "Contingit autem quandoque, sicut in operibus animae, quod aliquid disponitur et perfectionem recipit a seipso, ut in scientia et virtute patet", Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q2, a3, ad4.

[5] "Non oportet quod anima sit immediatum principium operationum, sicut scientia". *De anima*, a12, ad14.

[6] "Scientia est in sola ratione". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a16, ad1.

misma[8]. Por tanto, la ciencia es algo de la razón, pero no la razón; es un *hábito* de esa potencia, no la *potencia*[9]. La ciencia en la razón se adquiere mediante el conocimiento abstractivo. Como vimos, éste abstrae de los objetos que conocen los sentidos. Sin embargo, aunque para adquirir el hábito de ciencia se precise de ese requerimiento objetivo, no obstante, este hábito no radica ni en los sentidos, ni consiste tampoco en la abstracción. Derivado de lo primero, cabe sentar que, una vez adquirida la ciencia, ésta puede permanecer al margen de la subsistencia del cuerpo[10]. En cuanto a lo segundo, cabe observar que todo hombre que empieza a ejercer su razón abstrae, pero no todo hombre posee conocimiento de ciencia, pues ésta es un conocer superior y distinto a abstraer, sencillamente porque la abstracción no admite contrario, mientras que la ciencia sí. Por eso la ciencia es susceptible de aumento y disminución, pero la abstracción propiamente no[11].

---

7 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, co.

8 "Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, co.

9 "Alia ratio est de scientia, et de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente. Scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas secundum similitudines susceptas". *Summa Theologiae*, III, q13, a1, ad2.

10 "Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur in III *De anima*; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur, nam habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur, ut dicitur in II *Ethic*. Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Quia, ut dicitur in libro *De longitudine et brevitate vitae*, dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q89, a5, co.

11 "Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibili nihil est contrarium; et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus, in libro praedicto, ponit duos modos quibus scientia per se corrum-

2. Parte de la razón

"El hábito de ciencia no está en el intelecto pasivo, sino en el intelecto posible"[12]. "Intelecto pasivo" es denominación con la que algunos precedentes pensadores árabes medievales (Avempace y Averroes, por ejemplo) llamaban a la "fantasía", denominación a su vez genérica con la que en el siglo XIII se nombra a los sentidos internos superiores (imaginación, memoria y cogitativa). Por su parte, "intelecto posible" se llama –desde Aristóteles– a la razón o inteligencia.

La fundamentación del emplazamiento tomista del hábito de ciencia en la razón es muy clara: "la ciencia es la asimilación del que conoce a la realidad conocida. Pero la realidad conocida, en cuanto que conocida, no es asimilada por el que conoce sino según especies universales, pues la ciencia es de ese estilo. Pero las especies universales no pueden estar en el intelecto pasivo, ya que es una potencia que usa de órgano, sino sólo en el intelecto posible"[13]. El órgano del intelecto pasivo o fantasía es, según Tomás de Aquino, el cerebro[14]. Toda potencia que usa de órgano para conocer no puede conocer sino lo particular, puesto que su órgano también lo es. Pero la inteligencia carece de órgano; por eso puede conocer lo universal. Como es sabido, el tema de los universales es uno de los argumentos clásicos del realismo para demostrar la inmaterialidad de la inteligencia.

La razón es una facultad o potencia. La ciencia, en cambio, no lo es, sino un hábito de la razón. Aunque algunas veces se la llame "potencia" de la razón[15], eso debe entenderse en sentido lado, es decir, en la medida en que es una virtud o atributo de la inteligencia. Sólo con los sentidos y la experiencia que adquirida a través de ellos no se adquiere la ciencia, pues ésta –como veremos– es un conocimiento por causas. Pero un conocimiento tal requiere conocer las sustancias. Sin embargo, los sentidos sólo conocen accidentes de la realidad física. De manera que estamos ante un conocer propiamente racional, aunque se apoye o

---

pitur, scilicet oblivionem, ex parte memorativae, et deceptionem, ex parte argumentationis falsae". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q89, a5, co. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, co.

12 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c60, n12. Recuérdese que por "intelecto pasivo" Tomás de Aquino entiende a fantasía, en especial, la cogitativa. Esta denominación, como él mismo indica, procede del libro III *De anima* de de Aristóteles. Cfr. *Contra Gentes*, II, c73, n14.

13 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c60, n13.

14 Tomás localiza la imaginación en la parte frontal de la cabeza, la memoria en la parte posterior, y la cogitativa, en la zona motora, es decir, en "mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d50, q1, a1, ad3.

15 "Scientia est potentia rationalis". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, X, lect5, n13.

use de los sentidos. Pero no cualquier conocimiento racional es científico, sino sólo el que descubre regularidades, asuntos necesarios, en la realidad física. De ese estilo es el hábito de ciencia.

3. La razón inferior como sujeto

En 1945 Chenu, comentando un texto de San Alberto Magno, se lamentaba de que nociones tales como las de sindéresis, razón superior y razones eternas estuviesen perdidas dentro del tomismo[16]. Atribuía este olvido a dos motivos: a) a que los comentadores tomistas habían atendido únicamente a la vertiente aristotélica de Tomás de Aquino; b) a que la escolástica barroca (siglos XVII y XVIII) se había obcecado en la abstracción, en detrimento de otras formas de conocimiento humano superiores e íntimos[17]. En nuestra altura histórica, a pesar de haber conocido una nube de conocedores del tomismo durante el siglo XX, la denuncia de este medievalista se podría extender no sólo respecto de otras nociones extraaristotélicas del tomismo, sino también respecto de otras muchas aristotélicas, y en ambos casos, más que incidir en la omisión de su uso, se debería censurar la indudable carencia en su profundización. Con todo, en este trabajo sólo podemos atender más a una de ellas: la de *hábito*.

En cualquier caso, tiene razón Chenu en que la distinción entre *razón superior* y *razón inferior* proviene de Agustín de Hipona[18] y en que Tomás de Aquino la tiene en cuenta[19]. La primera mira a las realidades superiores a las humanas; la segunda, a las inferiores: "la razón superior y la inferior se distinguen de este modo…: hay algunas naturalezas superiores al alma racional y

---

[16] "Ce n'est pas seulement la syndérèse que les 'philosophes' ignorent, mais tout un registre spirituel de l'âme humanine, en référence avec les lois divines de la création. *Syndéresis*, *ratio superior*, *rationes eternae*: trois pièces solidaires dans l'économie de la vie de l'esprit, si on sait la voir dans la perspective de Dieu, maître et régle des esprits". M. D. Chenú, "Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne", *Laval Théologique et Philosophique*, 1945 (1), pp. 119-128.

[17] "Son analyse de l'intelligence s'est de plus en plus rédueite à un conceptualisme tout entier mesuré par une théorie de l'abstraction, en détriment des autres resources de l'esprit, très particulièrement en ce qui touche aux perséctives les plus profondes de sa vie interieure". M. D. Chenú, "Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne", p. 123.

[18] Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XII, 2 ss. (PL 42, 999 ss).

[19] Para Mulligan esta distinción también está presente en Plotino, en los pensadores árabes Avicena y Algacel y en el traductor cristiano del siglo XII Domingo Gundisalvo. Cfr. "Ratio Superior and Ratio Inferior: the Historical Background", *The New Scholasticism*, 1955 (29), pp. 1-32.

otras inferiores. Pero como todo lo que se entiende es entendido según el modo del inteligente, respecto de las cosas que son superiores al alma, el intelecto es en el alma racional inferior a las mismas cosas entendidas, pero de aquéllas que son inferiores al alma, el intelecto es, en el alma, superior a esas mismas cosas"[20]. Las realidades superiores al hombre son las eternas; las inferiores son las sensibles creadas[21]. Pero dentro de éstas últimas unas son necesarias y otras contingentes[22]. El hábito de ciencia atiende a las necesarias[23]. A las contingentes se refiere la opinión[24].

Para Tomás de Aquino –que también sigue en esto a San Agustín–, la razón superior y la inferior no conforman en nosotros dos potencias distintas, o una potencia y un hábito superior distinto de ella, sino una misma potencia que tiene diversos actos y hábitos[25], de modo semejante a como admite que el *intellectus* no es una potencia diversa de la *ratio*[26]. Otro asunto distinto es si, para el de

---

[20] Tomás de Aquino, *De veritate*, q15, a2, co.

[21] "Ratio inferior procedit ex rationibus temporalibus; sed ratio superior ex rationibus aeternis". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a2, ad5. Cfr. asimismo: *De veritate*, q15, a2, co.; q26, a9 ad7; *De malo*, q7, a5, co.

[22] En efecto, Tomás de Aquino no considera que las realidades temporales sean por definición contingentes, pues sabe que en ese campo unas de ellas son necesarias, mientras que otras son contingentes, como, por lo demás, en esa misma cuestión 15 se explicita: "circa naturas inferiores quas respicit ratio inferior, possunt accipi necessariae considerationes, quae ad scientificum pertinent: alias physica et mathematica non essent scientiae; similiter etiam et superior ratio ad actus humanos ex libero arbitrio dependentes, et per hoc contingentes, quodammodo convertitur: alias rationi superiori non attribueretur peccatum, quod circa haec contingit". Tomás de Aquino, *De veritate*, q15, a2, ad3.

[23] "Cognitio autem rerum temporalium sive quantum ad ea quae ad nos agenda pertinent sive quantum ad ea quae in his necessariis demonstrationibus considerantur, ad rationem inferiorem pertinet, quae scientia perficitur". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a2, ad2.

[24] "Necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. Opinativum autem et ratiocinativum in minus est quam ratio inferior, quia est contingentium tantum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a9, ad3.

[25] "Una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior. Sed distinguuntur, secundum Augustinum, per officia actuum, et secundum diversos habitus, nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a9, co.

[26] "Similiter etiam nec in homine est una specialis potentia per quam simpliciter et absolute sine discursu cognitionem veritatis obtineat; sed talis veritatis acceptio inest sibi secundum quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum… Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utrumque invenitur: quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eamdem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum ut perfectum et imperfectum. Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae, sed una; quae, in quantum perfecta est, abso-

Aquino, son o no equivalentes la *ratio superior* y el *intellectus*[27], pues en el *corpus* se indica que la razón inferior se deduce o nace de la superior y que ésta mueve, regula y dirige a la inferior, asunto que en otros lugares se atribuye al *intellectus*[28]. En efecto, en algunos pasajes Tomás de Aquino enseña –como veremos– que el *intellectus* es el origen y fin de la *ratio*.

Sea como fuere, de establecer dicha equivalencia, por *intellectus* no debería entenderse específicamente en este contexto el hábito de los primeros principios, pues Tomás también atribuye a la razón superior el hábito de sabiduría[29] (que es distinto del *intellectus*), e incluso la caridad[30] (que, obviamente, no es un hábito cognoscitivo). Por lo demás, lo que sí es claro en los textos tomistas es que el de Aquino encuadra la *ciencia* (hábito que sí es propio de la *ratio*) a la *razón inferior*[31]. Esta dotación del conocer humano es, por tanto, el sujeto del hábito que nos ocupa.

---

lute veritatem cognoscit; in quantum vero imperfecta, discursu indiget". Tomás de Aquino, *De veritate*, q15, a1, co.

[27] Ana Marta González, al comentar la distinción entre razón superior e inferior, tal como aparece en la cuestión 15 del *De veritate*, considera que la razón superior es distinta del intelecto. Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q15. *Acerca de la razón superior e inferior*, Introducción, traducción y notas de A. M. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 87, Pamplona, 1999, p. 10.

[28] Tal vez los siguientes pasajes tomistas sean indicativos: "In anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis: quae quidem non est ratio superior, sed se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q3, a3, ad5. "Inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur". *Summa Theologiae*, II-II, q8, a3, co.

[29] "Habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio". Tomás de Aquino, *De veritate*, q17, a1, co; "Ratio enim superior perficitur sapientia". *In II Sententiarum*, d24, q2, a2, co; "superiori rationi attribuitur sapientia". *Summa Theologiae*, I, q79, a9, co.

[30] "Superior ratio, in qua est caritas". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q2, a6, ad5.

[31] "Habitus scientiae, quo perficitur ratio inferior". Tomás de Aquino, *De veritate*, q17, a1 co; "(ratio) inferior (perficitur) scientia". *In II Sententiarum*, d24, q2, a2, co; "(rationi) inferiori (attribuitur) vero scientia". *Summa Theologiae*, I, q79, a9, co.

II. LA NATURALEZA DEL HÁBITO DE CIENCIA

4. La ciencia como hábito

Como veíamos, en el *corpus* tomista un hábito se distingue de una disposición porque la disposición implica imperfección, pero el hábito comporta razón de *perfección*[32]. La disposición se puede predicar de la *naturaleza* humana; el hábito, en cambio, de la *esencia* humana, pues la noción de esencia indica clásicamente perfección. En efecto, la naturaleza de la inteligencia es nativamente imperfecta (*tabula rasa*, según Aristóteles), pero cuando se perfecciona mediante los hábitos ya no se puede decir de ella que esté en mero estado de naturaleza, sino que pasa a otro estado mejor, más activado; este estado nuevo se puede denominar *esencia*. La inteligencia se esencializa con los hábitos. Si un hábito de la inteligencia es un modo de conocer, la ciencia es cierto conocimiento[33], pero un conocer distinto del propio de los actos u *operaciones inmanentes*. Pasemos a exponer su distinción, pues "la ciencia, que se opone a la ignorancia, no es un acto que es operación, sino un hábito"[34].

Tomás de Aquino distingue entre una *operación inmanente*, un *hábito* cognoscitivo y la *facultad* cognoscitiva de la inteligencia siguiendo la teoría aristotélica del acto y la potencia. Como ha quedado indicado, para él, lo más activo es la operación inmanente; lo más pasivo, la facultad, estando el hábito a medio camino entre los dos[35]. Decir que la potencia sea pasiva no acarrea ningún problema, puesto que nativamente lo es, lo cual también indica una ventaja para ella, porque siendo así en su *status nascens* se podrá activar sucesivamente

---

[32] "Dispositio quae fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie, sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q88, a4, ad4; Cfr. asimismo: *In IV Sententiarum*, d4, q1, a3, qc1, ad1; *Summa Theologiae*, I-II, q74, a4, ad3.

[33] "Scientia enim nominat cognitionem quamdam". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q1, a3, co; "Scientia nobilior et ignobilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei". *De veritate*, q29, a1, ad8.

[34] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d22, q2, a1, ad3. Cfr. también: *In Ethicam*, VII, lect12, n4.

[35] "Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a10, co. Cfr. también: *De veritate*, q17, a1, co; *In Metaphysicam*, VIII, lect5, n11.

más mediante los hábitos *adquiridos*[36]. El problema reside en si son, o bien los actos o bien los hábitos, los que más activan a la facultad como tal. La respuesta tomista indica que es más acto la operación inmanente que el hábito. Éste es como el estado de dormido respecto del de vigilia. No es que, propiamente hablando, el hábito sea potencial, pues lo compara a la potencia como perfección respecto de ella, sino que Tomás lo considera menos perfecto o activo que la operación inmanente[37]. Como también dijimos, al hábito lo considera "acto primero" y a la operación inmanente "acto segundo"[38].

De acuerdo con el precedente planteamiento, Tomás sostiene que la ciencia en hábito es menos cognoscitiva que en acto: "la ciencia que se tiene en universal de la realidad no es ciencia completa según el último acto, sino que es de un modo intermedio entre la pura potencia y el acto último. Pues alguien que sabe algo en universal, sabe en cierto modo algo en acto de esas cosas que están en su propia razón, pero, por otra parte, el que conoce en universal no conoce en acto, sino sólo en potencia"[39]. Como se puede apreciar, el de Aquino considera que se da un progreso de menos a más conocimiento desde la potencia al acto. Nativamente la potencia no conoce nada. El hábito sería la aplicación de la potencia cognoscitiva a un ámbito de realidades y, por su parte, el acto sería la aplicación de un hábito a un determinado conocimiento. De acuerdo con este modelo, enseña que una potencia puede tener varios hábitos, y que en un hábito pueden darse diversos contenidos a la vez, pero no en un acto[40], lo cual indica,

---

36 "Homo autem ad hoc et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire; unde non oportuit quod omnis scientia homini naturaliter insit". Tomás de Aquino, *De veritate*, q18, a7, ad7.

37 "Ultimum autem et perfectissimum quod est in unoquoque, est sua operatio; unde omnis forma inhaerens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum; propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia; et operatio actus secundus, ut considerare, ut patet in II *De anima*". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q3, a2, co.

38 "Actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c45, n4.

39 "Scientia autem quae habetur de re tantum in universali, non est scientia completa secundum ultimum actum, sed est medio modo se habens inter puram potentiam et ultimum actum. Nam aliquis sciens aliquid in universali, scit quidem aliquid eorum actu quae sunt in propria ratione eius: alia vero sciens in universali non scit actu, sed solum in potentia". Tomás de Aquino, *In Meteorologicorum*, I, c1, n1.

40 "Duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum, qui est scientia: licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c39, n7; "Scientia nominat habitum, intelligere vero actum. Formae autem possunt esse plures simul in intellectu ut in habitu, non autem ut in actu perfecto, ut ex dictis patet; et ideo contingit simul multa scire, non autem simul multa intelligere". *De veritate*, q8, a14, ad7.

para él, razón de perfección. Con todo, si bien se mira, lo que precede no parece indicar imperfección para el hábito, pues es mejor conocer más que menos, mejor entender lo plural que una sola realidad.

Tomás defiende la tesis de la primacía de la operación inmanente sobre el hábito, seguramente porque el acto como *enérgeia* es un descubrimiento aristotélico de primera magnitud, que también fascinó al de Aquino, y que repite en multitud de pasajes. La defiende también, por la unión tan estrecha que existe entre el acto de conocer y el objeto conocido[41], pues es claro que el objeto está enteramente unido al acto, ya que es formado por él. Sin embargo, tampoco esto va en demérito de la unión existente entre el hábito y la operación inmanente. La defiende, asimismo, por una razón de temporalidad, pues mantiene que lo que es primero según el tiempo no es primero en el orden de la perfección, y es claro que según el orden temporal, la potencia es previa al hábito[42], y éste previo al acto; por tanto, la potencia sería más imperfecta que el hábito y éste que el acto. Según la temporalidad, el acto sería lo ulterior y lo más perfecto, estando el hábito a medio camino entre la potencia y el acto[43]. No obstante, esa tesis tampoco sería válida si el hábito es *simul* con el acto.

5. La ciencia como accidente

El hábito de ciencia es, para Tomás de Aquino, un *accidente* del alma[44], o del sujeto que conoce[45]. No lo es respecto de lo escible[46], pues la ciencia, tanto

---

41 "Intellectus in potentia non est intellectum in potentia; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Ita et circa sensum dixerat quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa". Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturibus*, a10, ad3; Cfr. asimismo: *De anima*, a5, ad1; *In De anima*, III, lect10, n13; *In De anima*, III, lect11, n19.

42 "Scientia in potentia in uno et eodem, tempore est prior quam scientia in actu". Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect10, n13.

43 "Scientia, quae est secundum potentiam est in uno et eodem prior tempore". Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect11, n19.

44 "Scientia dicitur, inquantum est scientia, relative ad scibile; sed inquantum est accidens quoddam vel forma, refertur ad scientem". Tomás de Aquino, *De veritate*, q4, a5, co.

45 "Scientia enim, in quantum scientia, refertur ad scibile; sed in quantum est accidens vel forma, refertur ad scientem". Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q7, a4, ad9.

46 "Respectus scientiae ad scientem et ad scibile, non est unius rationis; sed respectus ejus ad scientem inest ei ex hoc quod est accidens; respectus autem ejus ad scibile inest ei ex hoc quod est scientia; unde si referretur, inquantum est scientia, ad utrumque, oportet quod essent respectus diversi secundum speciem". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d8, q1, a5, ad5.

teórica como práctica, está en el que conoce, no en lo conocido[47]. No es la sustancia de la misma alma: "ninguna ciencia es sustancia"[48]. La razón que da de ello es que también las especies inteligibles conocidas por las operaciones inmanentes son accidentes[49] y que estas mismas operaciones, en cierta medida, también lo son. Como se puede apreciar, está aplicando el esquema de las categorías físicas aristotélicas para estudiar lo que no es sensible, como es el caso del conocer y del alma humana. Sin embargo, se trata de un empleo lato de ese modelo, pues, en rigor, el alma humana no es una sustancia, ya que no es un compuesto hilemórfico. Tampoco se puede decir en sentido preciso que las manifestaciones espirituales del alma humana sean accidentes, puesto que son inmateriales.

La siguiente cuestión es averiguar qué tipo de "accidente" sea la ciencia, es decir, en cual de los nueve predicamentos la incluye Tomás de Aquino. La respuesta es neta el *corpus*: la ciencia es una *cualidad*[50]. Ahora bien, Tomás añade que no se trata de una cualidad *física* que se añada a la cantidad, como el frío o el calor, o como el color, sino de una cualidad *espiritual*[51]. Tal vez admita esta tesis derivadamente de su comprensión de las especies inteligibles, y asimismo de los actos u operaciones inmanentes. Es posible que ésa fuese la tesis de Santo Tomás en este punto porque, aunque en sus textos no se dice explícitamente que los objetos conocidos y las operaciones inmanentes sean cualidades, la mayor parte de los grandes comentadores tomistas clásicos (Silvestre de Ferrara, Cayetano, Juan de Santo Tomás, Báñez, los "Salmanticenses", Suárez, etc.) y otros más recientes (Gredt, De Finance, Billot, Pisters, Simón, Derisi, García López,

---

47 "Omnis scientia, sive sit per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est". Tomás de Aquino, *De veritate*, q2, a13, ad3.

48 "Nulla scientia est substantia", Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d33, q1, a1, ad5; "scientia non est in nobis substantia, sed accidens", *In IV Sententiarum*, d49, q2, a1, ad9.

49 "Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur", Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c46, n4.

50 "Aliquando autem nomen imponitur ad significandum illud supra quod fundatur habitudo, sicut hoc nomen scientia, qualitatem, quam consequitur respectus quidam ad scibile". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d30, q1, a2 co. Cfr. también: *De veritate*, q4, a5, co; q21, a6, co. Cfr. B. Turiel, *El hábito-cualidad. Naturaleza del hábito según Santo Tomás*, Tesis Doctoral, Madrid, 1961; también Juan Cruz Cruz defiende que el hábito es una especie de cualidad: cfr. "El "haber" categorial en la ontología clásica", *Revista de Filosofía* (México), 1984 (51), pp. 505-570; 1985 (52), pp. 505-530.

51 "Qualitas quantitati adveniens, est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia". Tonmás de Aquino, *De veritate*, q2, a1, ad12.

Paisacc, Canals, etc.) son unánimes en sostener que las operaciones inmanentes son cualidades. Como es sabido, una cualidad física perfecciona, embellece, a una sustancia hilemórfica. ¿Sucede otro tanto con las "cualidades" espirituales?, ¿perfecciona la ciencia a la razón?

6. La ciencia como perfección

"La ciencia de las cosas en el género propio no tiene alguna imperfección por parte del que conoce"[52]. Si no implica imperfección para el sujeto cognoscente, es porque le añade perfección. Como el sujeto *próximo* de la ciencia es la razón, la ciencia dirá relación de perfección para la razón humana. En cambio, el sujeto *remoto* de la ciencia es el hombre que conoce, y respecto de éste, la ciencia también dice, aunque indirectamente, relación de perfección[53]. Ya se ha aludido a que Tomás de Aquino considera al hábito menos perfecto que la operación inmanente. Con todo, sabe que para Aristóteles la virtud es lo último de la potencia[54], y es claro que considera a la ciencia como una virtud intelectual. Por tanto, ¿cómo mantener a la par que el hábito sea lo último de la potencia (lo último y lo perfecto coinciden) y que sea menos perfecta que la operación? También se ha indicado: para Tomás, la operación sigue al hábito y es, por tanto, última respecto de él.

En cualquier caso, la ciencia indica perfección. A distinción de las realidades sensibles, la perfección del hábito de ciencia no implica *movimiento* alguno en la potencia intelectual, como tampoco lo indican las operaciones inmanentes, pues tanto unas como otro son actos, no acciones transitivas sometidas al espacio y tiempo. En efecto, "la perfección de alguna cosa se puede tomar del modo de su propia sustancia. Pero el intelecto no se perfecciona por el movimiento, sino por lo que existe fuera del movimiento, pues nos perfeccionamos según el alma intelectiva por la ciencia y la prudencia, acalladas tanto las perturbaciones del cuerpo como las pasiones del alma, como es claro por el Filósofo en el libro

---

[52] "Scientia rerum in proprio genere non habet aliquam imperfectionem ex parte cognoscentis". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d14, q1, a1, qc5, ad2. Cfr. también: *In I Sententiarum*, d8, q4, a3, co.

[53] "In his quae non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius; secundum quod etiam dicimus aliquem hominem esse magnum, qui est perfectus in scientia et virtute". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d19, q3, a1, co. "Cum igitur scientia sit perfectio hominis, inquantum homo, scientia est bonum hominis". *In De anima*, I, lect1, n3.

[54] "Virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem demonstrat; unde Philosophus dicit in I *Caeli et mundi*, quod virtus est ultimum potentia". Tomás de Aquino, *De virtutibus,* q1, a1, co.

VII de la *Física*. El modo de la sustancia inteligente estriba en que su ser está por encima del movimiento y, por consiguiente, por encima del tiempo"[55]. La inteligencia es una facultad inmaterial, y lo inmaterial no está sometido a los condicionamientos físicos.

Es manifiesto a lo largo del *corpus* que Tomás de Aquino no atribuye el movimiento transitivo (causa eficiente) ni a las operaciones inmanentes ni a los hábitos y virtudes. No predica de ellos tampoco, ni el carácter sustancial (causa material y formal), ni el propio de los demás accidentes: cantidad [*quantum*], relación [*relatio*], acción [*actio*], pasión [*passio*], lugar [*ubi*], situación [*situs*], tiempo [*tempus*] y hábito o posesión física [*habitus*]. Sin embargo, es llamativo que mantenga la excepción de atribuir a los hábitos intelectuales el predicamento cualidad [*qualitas*]. Con todo, para poder atribuir este predicamento a los hábitos, le lleva a hacer varias divisiones dentro de la cualidad, empeño que continuaron algunos comentadores tomistas. Sin embargo –como ya se advirtió– si se excluye un accidente físico de una realidad inmaterial, se deben excluir los demás, porque en la realidad física los accidentes no se dan separados, como tampoco se pueden dar por separado las cuatro causas, pues éstas lo son *ad invicem*. Esto último lo advierte Santo Tomás, porque atribuye metafóricamente el modelo de la causalidad física a lo espiritual. Sabe que, en sentido propio, no se puede decir que un hábito cognoscitivo sea una causa material o formal, o eficiente o final. Lo cual indica que el conocer humano está por encima del orden del universo físico.

Perfección, y no poca. Para Tomás de Aquino, la ciencia es una perfección mayor que, por ejemplo, la iluminación, porque indica comprensión de aquello a lo que se dirige la iluminación[56]. Esta tesis, de la que Gilson se hizo eco, no concuerda con la de la tradición agustiniana al respecto. Con todo, sólo la ciencia que es completa dice razón de perfección, no la que es una disposición para aquélla, pues "la disposición que hace el hábito, es como lo imperfecto en esa

---

[55] "Ex modo igitur perfectionis alicuius rei potest accipi modus substantiae ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens: perficimur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia, sedatis permutationibus et corporalibus et animae passionum; ut patet per philosophum, in VII *Physicorum*. Modus igitur substantiae intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c55, n12.

[56] "Scientia plus dicit quam illuminatio. Importat enim comprehensionem eorum ad quorum visionem illuminatio dirigebat; et ideo scientia ad perfectionem pertinet; unde Dionysius doctos perfectos nominat, et doctores perfectores". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d4, q2, a2, qc3, ad2.

especie, como la ciencia imperfecta que, cuando se perfecciona, se hace hábito"[57].

¿En qué radica la perfección de la ciencia para Tomás de Aquino?, ¿en qué su relativa imperfección? La perfección radica en la *certeza* que otorga a quien posee este hábito; la imperfección, en que no es un conocimiento *directo* sino discursivo: "la ciencia que se encuentra en nosotros, tiene sin duda algo de perfección, y algo de imperfección. A su perfección pertenece indudablemente la certeza de la misma, ya que lo que se conoce, se conoce con certeza. Pero a la imperfección pertenece el discurso del intelecto desde los principios a las conclusiones, acerca de las cuales versa la ciencia"[58]. Atendamos, pues, primero a la certeza que otorga el hábito de ciencia, y, en segundo lugar, a su aspecto discursivo.

a) *La certeza*. "El nombre de ciencia, o de sabiduría, se llama de modo absoluto conocimiento con condición de certeza"[59]. Para Tomás de Aquino la ciencia comporta conocimiento cierto acerca de lo sabido[60]. Con todo, la certeza es más una cualidad del *sujeto* que conoce, no del propio hábito cognoscitivo. Es, por así decir, una redundancia o garantía, que proporciona el conocimiento al sujeto cognoscente: "la ciencia y el intelecto está como en el sujeto en eso acerca de lo que tiene certeza"[61]. Por eso, la certeza, que ordinariamente sigue al conocimiento de lo evidente, puede darse también en alguien que posea un conocimiento de algo que no es claro. En suma, la certeza es más subjetiva, mientras que lo que implica el conocimiento de la ciencia es una firme adhesión a lo conocido derivada de la visión intelectiva de los primeros principios[62], que es seguida por el coherente discurso del hábito de ciencia[63]. Esa adhesión es el asentimiento del hábito a lo conocido por él. Este asentimiento no subyace al

---

57 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q88, a4, ad4; cfr. asimismo: I, q85, a3, co.

58 Tomás de Aquino, *De veritate*, q2, a1, ad4.

59 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d35, q1, a5, expos.; cfr. también: d38, q1, a5, co.

60 "Oportet enim invenire ad hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d38, q1, a5, co; "scientia et intellectus habent certitudinem per id quod ad cognitionem pertinet, scilicet evidentiam ejus cui assentitur". *In III Sententiarum*, d23, q2, a3, qc1, ad2.

61 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum,* d23, q2, a3, qc1, ad2.

62 "De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva, habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q67, a3, co.

63 "Omnis enim certitudinalis cognitio alicujus, et praecipue si sit complexi, per rationis collationem habita, scientia dicitur". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a3, qc1, co.

poder de la voluntad[64], sino que es necesario para el conocer cuando éste topa con lo evidente.

Hay que distinguir, por tanto, entre el asentimiento necesario propio del conocimiento cuando éste topa con lo que le es manifiesto, y la certeza del sujeto que sigue a ese conocimiento claro o a otro que no lo es, o que lo es más o menos. El asentimiento necesario es propio del hábito de la inteligencia; la segunda, es certeza *voluntaria*, subjetiva[65]. Tanto en la fuerza del asentimiento intelectual como en la certeza subjetiva caben grados de seguridad. En efecto, caben ciencias más ciertas que otras; por ejemplo, las teóricas lo son más que las prácticas, porque cuentan con menos realidades singulares a tener en cuenta[66].

b) *El discurso*. El discurso es la argumentación racional cuyo fin es la demostración, establecida la cual, se forma –según Tomás de Aquino– la ciencia: "nuestra ciencia se causa por demostración"[67], es decir, que las conclusiones son necesarias. Si se da alguna "ciencia" sin argumentación para llegar a la conclusión, esa ciencia no pertenece a este hábito, sino que es superior a él[68]. Por tanto, más perfecta, pues ya se ha señalado que el discurso implica imperfección. También se ha indicado que la demostración procede de los

---

[64] "In scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis ad rem scitam, et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subiicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q2, a9, ad2.

[65] La certeza subjetiva en la filosofía moderna (Descartes, Kant, Wittgentein, etc.) ha sustituido en buena medida a la luz cognoscitiva. Para Polo "el criterio de certeza es la pérdida de la verdad: su sustitución". *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 170, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 43; Un estudio sobre la certeza y sus tipos (histórica, científico-filosófica, cientifico-matemática, propia de las ciencias, de la experiencia, certeza moral, de la fe) se puede encontrar en: J. M. de Alejandro, *Gnoseología de la certeza*, Gredos, Madrid, 1965.

[66] "Et tanto aliqua scientia est certior, quanto ad sui subiecti considerationem pauciora actu consideranda requiruntur. Unde scientiae operativae sunt incertissimae, quia oportet quod considerent multas singularium operabilium circumstantias". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect2, n12. Cfr. también: *In Analytica Posteriora*, I, lect41, n2.

[67] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c94, n3. "Certa cognitio sive scientia est effectus demonstrationis". *In Metaphysicam*, IV, lect4, n5. Cfr. también: *In Analytica Posteriora*, I, lect1, n8; II, lect1, n2; I, lect33, n9; I, lect9, n2.

[68] "Non omnis scientia est demonstrativa, idest per demonstrationem accepta; sed immediatorum principiorum est scientia indemonstrabilis, idest non per demonstrationem accepta". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect7, n5.

principios[69]. Recuérdese que estos son necesarios[70], es decir, que no pueden ser de otro modo, pues si lo fueran, no habría ciencia, ya que las conclusiones también podrían ser de cualquier modo y no necesarias[71]. Por eso, la ciencia no versa sobre lo contingente, sino sobre lo necesario[72]. La certeza propia del hábito de ciencia, a la que se ha aludido, se adquiere tras el discurso de la razón[73]. En virtud de este razonamiento o discurso racional Tomás dice que la ciencia es *discursiva*, y ello por doble motivo, por el modo de su adquisición y por el modo de su uso[74]. Otras veces, derivado de la demostración, señala que la ciencia es *demostrativa*[75]. Estas tesis –como él mismo dice– las tomó de Aristóteles[76].

En suma, la ciencia es una perfección de la razón, en concreto, de la *ratio inferior*, es decir, la que mira a las realidades creadas inferiores al hombre. Pero no es el conocimiento humano más perfecto, precisamente porque admite discurso, lo cual denota imperfección. Ello indica que el conocimiento directo (otros lo llaman *intuitivo*) es para Tomás de Aquino –como para otros muchos pensadores de la historia de la filosofía– superior al racional. Para Tomás es todavía más, pues es la condición de posibilidad del conocimiento discursivo o demostrativo. Pasemos a continuación a esbozar algunos otros problemas que

---

69 "Omnis scientia per demonstrationem acquisita ex his principiis causatur". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*,, IV, lect5, n7.

70 Cfr. Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora,* I, lect13, n1. Cfr. también: I, lect4, n10.

71 "Scientia est per demonstrationem: et iterum, quod demonstratio non potest esse de his quorum principia contingit aliter se habere, quia si principia possunt aliter se habere, omnia quae ex principiis illis consequuntur possunt aliter se habere non enim potest esse quod principia debilius esse habeant, quam ea quae sunt ex principiis". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect4, n4.

72 Cfr. Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n3.

73 "Homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis, et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q9, a1, ad1.

74 "Aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo, quantum ad scientiae acquisitionem, sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, et e converso… Alio modo potest dici scientia discursiva vel collativa quantum ad usum, sicut scientes interdum ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam iam habent". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q11, a3, co.

75 "Scientia est habitus demonstrativus, idest ex demonstratione causatus". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect3, n8.

76 "Scientia est de conclusionibus demonstrationum: nam demonstratio est syllogismus faciens scire, ut Aristoteles dicit in I *Posteriorum*. Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c73, n23.

plantea el estudio de este hábito: ¿es uno o varios?, ¿puede crecer?, ¿puede perderse?

III. UNICIDAD-PLURALIDAD, AUMENTO Y PERMANENCIA DE LA CIENCIA

7. ¿Unicidad o pluralidad de la ciencia?

Es manifiesto que las ciencias son plurales, no sólo porque unas versan sobre la realidad física, otras sobre los objetos pensados, otras sobre el mismo conocer e incluso sobre el querer humano[77], sobre la propia alma, etc., sino porque dentro de las que atienden a la realidad física unas son teóricas y otras prácticas y, además, en cada uno de esos campos disponemos de ciencias distintas. Con todo, cabe preguntar si tenemos un único hábito racional para desarrollar diversas ciencias o contamos, más bien, con diversos hábitos científicos.

¿Cuál es el parecer de Tomás de Aquino al respecto? "Cuando hay muchas cosas sabidas que se conocen según una razón de medio, género o especie, entonces se reducen a una ciencia general o especial… De donde se deduce que si muchas cosas sabidas se reducen a un medio, no habrá sino una ciencia en número de todos aquellos números"[78]. Lo que precede indica, por una parte, que la ciencia depende de lo sabido, no a la inversa. En consecuencia, que la variedad de lo sabido conforma diversos saberes científicos. También que, si es posible reducir todo lo sabido a un solo género, habrá una única ciencia. Sin embargo, es manifiesto que existen muchos ámbitos de realidad. Consecuentemente, habrá muchas ciencias distintas. De manera que persiste la cuestión acerca de si disponemos de un uno o más hábitos de ciencia.

Para Tomás, "de la transparencia del conocimiento se sigue que la ciencia es más una y simple, ya que cuanto más límpidamente conoce el intelecto, tantas más cosas puede conocer con pocas"[79]. Es el tema de la síntesis, tan querido y

---

[77] Sobre los actos y virtudes de la voluntad también cabe demostración y, por lo tanto, ciencia. Wallace, tras distinguir la demostración teológica de la demostración de las ciencias especulativas, atiende ampliamente a la demostración en la teología moral, a sus problemas, a su sujeto y al proceso demostrativo; cfr. *The role of demonstration in moral theology: a study of methodology in St. Thomas Aquinas*, Thomist Press, Washington, 1963.

[78] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d35, q1, a2, ad4.

[79] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d14, q1, a3, qc4, co.

empleado por Aristóteles. También para Platón es señal de mayor inteligencia el que alguien pueda conocer muchas cosas con pocas ideas. Pero de esa tesis tampoco se sigue que dispongamos de un único hábito de ciencia. ¿Acaso disponemos de varios? "Lo que es último en éste o en aquel género de cosas cognoscibles perfecciona al intelecto por la ciencia. Por eso, según diversos géneros de realidades a conocer, se dan diversos hábitos de ciencias"[80]. En suma, la ciencia, más que un hábito plural, consiste en *pluralidad de hábitos*, porque los ámbitos de realidad a conocer son suficientemente distintos: "en nosotros existen diversos hábitos de ciencias, ya que existen diversos géneros de realidades a conocer, a saber, en cuanto que esas cosas que se reducen a un género se conocen por el mismo hábito de ciencia"[81].

Se podría argumentar que, como unas realidades son necesarias y otras contingentes, habrá una ciencia para cada una de ellas (a la primera se suele llamar *demostrativa* y a la segunda *dialéctica*[82]). Sin embargo, la segunda no es propiamente ciencia[83]. Por tanto, tenemos que descubrir diversos hábitos científicos entre las investigaciones que versan sobre lo necesario. ¿Cuál es el criterio que usa Tomás de Aquino para distinguir las diversas ciencias? "Ya que toda ciencia está en el intelecto por el hecho de que algo se hace inteligible en acto en la medida en que se abstrae de la materia, según que algunas se refieren de diverso modo a la materia, pertenecen a diversas ciencias"[84]. Para el de Aquino la mayor o menor separación de la materia conforma los diversos hábitos de ciencia. Como es sabido, siguiendo esa pauta se han distinguido tradicio-

---

80 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, co.

81 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q11, a6 co. Y en otro lugar añade: "Nam cum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum circa quae versatur eorum intentio, multiplicentur". *Compendium Theologiae*, I, c22, co.

82 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q51, a2, ad3.

83 "Dialecticus autem circa omnia praedicta procedit ex probabilibus; unde non facit scientiam, sed quamdam opinionem". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect4, n5.

84 "Cum omnis scientia sit in intellectu, per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliqualiter abstrahitur a materia; secundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias pertinent". Tomás de Aquino, *In Physicam*, I, lect1, n1. Y en otro lugar concreta: "Sicut diversa genera scientiarum distinguuntur secundum hoc quod res sunt diversimode a materia separabiles, ita etiam in singulis scientiis, et praecipue in scientia naturali, distinguuntur partes scientiae secundum diversum separationis et concretionis modum. Et quia universalia sunt magis a materia separata, ideo in scientia naturali ab universalibus ad minus universalia proceditur, sicut Philosophus docet primo physicorum". *In de sensu et sensato*, I, lect1, n2. Cfr. al respecto: J. M. Rodríguez Arias, "Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino, IV: La identidad de la Metafísica en el cuerpo del saber filosófico", *La Ciencia Tomista*, 2003, (130), pp. 209-292; 2003 (120), pp. 385-452.

nalmente tres ciencias básicas: física, matemáticas y metafísica[85]. Con todo, éstas no son las únicas ciencias, porque son exclusivamente teóricas y porque, además, dentro de ellas caben subdivisiones. También, porque alguna otra ciencia –la ética y la antropología, por ejemplo– son irreductibles a ellas.

8. El incremento de la ciencia

La ciencia no es una perfección fija de la inteligencia, sino que en ella cabe –según Tomás de Aquino– aumento, disminución e incluso pérdida. En rigor, en la realidad no existe nada fijo, ni en la física, ni en la metafísica, ni en la humana. Todo cambia menos nuestro modo de conocer abstractivo, que es el que fija los objetos pensados, o sea, las especies inteligibles universales. En ese estado éstas están fijadas, inamovibles. Pero esto es mental, no real. Toda realidad –a excepción del ser divino– es variable.

Aunque el siguiente pasaje es largo, y de una obra temprana de Tomás de Aquino, vale la pena reproducirlo entero para notar los posibles cambios de que es susceptible la ciencia según el autor: "como la ciencia es media entre el que conoce y lo conocido, de doble manera puede suceder la variación en ella: de un modo, por parte del cognoscente; de otro modo, por parte de lo conocido. Por parte del que conoce podemos considerar tres cosas en la ciencia, a saber, la misma ciencia, su acto, y su modo; y según estas tres se puede dar variación en la ciencia por parte del que conoce. Pues acaece la variación en ella por parte de la misma ciencia cuando se adquiere de nuevo la ciencia de algo que primero se desconocía, o se pierde la ciencia de eso que antes se conocía. Y según esto se atiende a la generación y corrupción, o al aumento o disminución de la misma ciencia… Pero por parte del acto acaece la variación en la ciencia de triple manera. De un modo, porque considera en acto aquello que antes no consideraba,

---

[85] Para Mullady "Arts, science and philosophy lead us to Metaphysics, but Metaphysics leads us to mystery. The summit of all natural knowledge is that we do not know God. Theology is the science by which we properly arrive at these truths in this life. So it demands the ligth of faith. By faith we may know the same truths which are also known in other sciences, but not in the methodology proper to them as sciences". "S. Thomas and the proper order of the sciences and arts", *Atti IX Congreso Tommistico Internazionale*, II, p. 162. Con todo, hay que decir que, si bien la jerarquía de las artes y las ciencias es indudable, la teología que se ejerce por medio de la fe, no conoce la misma verdad que las demás ciencias, sino una verdad distinta, aunque se trate del mismo sujeto de estudio. Cfr. asimismo: R. P. Aguirre de Cárcer, *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*, Dissertatio doctoralis: Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 2003; y el ya aludido escrito de J. E. Bolzán, y C. A. Lertora, "Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas", *Sapientia*, 1972 (27), pp. 37-50.

como cuando decimos que cambia aquello que pasa del hábito al acto… De otro modo sucede la variación en el acto de conocer porque lo considera de uno u otro modo… Del tercer modo, porque alguien, al considerar, discurre de una cosa a otra… Por parte del modo de conocer acaece el cambio en la ciencia por el hecho de que algo se conoce ahora de modo más límpido y perfecto que antes, lo cual, sin duda, puede suceder por dos motivos. De un modo, por la diversidad del medio por el cual se realiza el conocimiento, como acontece en el que antes conocía por un medio probable, y después conoce lo mismo por un medio necesario… Por parte de la realidad conocida, la ciencia cambia según la verdad y la falsedad. Ya que permaneciendo la misma estimación, si la realidad cambia, se dará una estimación falsa, que antes fue verdadera"[86].

En suma, cabe cambio en la ciencia, tanto por parte del conocer como por parte de lo conocido. De esas dos, aquí interesa más atender a la primera, al *hábito*. En éste se da la variación cuando se pasa de no saber a saber (generación), pues el hábito de ciencia es *adquirido*; también cuando se pasa de saber a no saber (corrupción); asimismo cuando se pasa de saber menos a saber más, o a la inversa, pues el hábito no es fijo, sino creciente o decreciente. A la par, cuando se pasa de no considerar en acto a considerar en acto (por así decir, de dormido a despierto); a considerarlo de una manera u otra; o cuando se pasa de considerar una cosa a considerar otra. También porque lo considera mejor o peor que antes.

Por lo demás, si se atiende a lo conocido, en vez de considerar el conocer humano, Tomás de Aquino también admite el aumento y la disminución en la ciencia: "la ciencia tiene cantidad, en cuanto que es un hábito, por parte de los objetos. Y así, aumenta por adición, en cuanto que conoce muchas cosas"[87]. En suma, cabe cambio en el saber científico en sus diversas dimensiones, tanto en relación con el *tema* conocido, como con el *sujeto* que conoce: "la ciencia puede aumentar o bien según el número de los objetos, o bien según su intensidad en el sujeto"[88], como en el modo de conocer. Por eso, unos hombres conocen más que otros[89]. Queda por examinar una última posibilidad: si cabe pérdida completa del saber científico, lo cual abre otra cuestión, a saber, si este saber perma-

---

86 Tomás de Aquino, *De veritate*, q2, a13, co.

87 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q24, a5, ad1.

88 Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a11, ad10.

89 "Scientia est maior unius quam alterius, vel quia conclusiones plures novit, vel quia easdem res melius scit". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q5, a3, co. De hecho, si se tiene en cuenta la Revelación, antes de la caída, el hombre conocía más que ahora según este hábito: "ista scientia aliquo modo per peccatum diminuta est, sed non adeo quod per hoc homo a via salutis impediatur". *In II Sententiarum*, d23, q2, a3, expos.; cfr. también el cuerpo del artículo.

nece tras esta vida, e incluso, si puede seguir aumentando o disminuyendo en la nueva situación *post mortem*.

9. La permanencia de la ciencia

Tomás de Aquino –siguiendo a Aristóteles– no acepta la hipótesis de que tras nuestra muerte corporal perdamos la ciencia adquirida. En este punto se enfrenta a dos posiciones distintas: a) Algunos "dicen que la ciencia así adquirida de ninguna manera permanece, ni en cuanto al acto, ni en cuanto al hábito. Pero esta opinión no parece ser conveniente"[90]. b) Por otra parte, "otros dicen que la ciencia no se destruye en cuanto al acto, sino en cuanto al hábito. Pero esta posición es ridícula, ya que el hábito es cierta habilidad hacia el acto; si se destruye la ciencia en cuanto al acto, entonces, el hábito de ciencia sería allí vano"[91]. Según Tomás, tras la muerte la ciencia no se destruirá ni en cuanto al hábito ni en cuanto al acto, sino sólo en cuanto al modo de conocer, pues se conocerá de modo distinto al actual, asunto que afecta a las especies conocidas y al modo de ejercer el acto de conocer[92].

Está claro que si se vincula inexorablemente el hábito de ciencia a los objetos de la fantasía, al menos para su adquisición, dado que con la muerte perdemos el cuerpo –y el soporte orgánico de la fantasía reside en el cerebro–, con este lance perdemos los sentidos internos y, por tanto, perdemos el modo de adquirir la ciencia. De manera que tras esta vida la ciencia ya no se podrá adquirir por medio de la abstracción. Pero entonces permanece la pregunta: ¿perdemos nuestro hábito científico? Y, en caso contrario, ¿cuál es el argumento que Tomás aduce para defender la tesis opuesta? El de Aquino indica que con la muerte perdemos "lo material" de la ciencia, es decir, el modo de adquirir las especies y el modo de usar el hábito de ciencia por conversión a dichas espe-

---

[90] "Dicunt quod scientia hic acquisita nullo modo manet neque quantum ad actum neque quantum ad habitum. Sed haec opinio non videtur esse conveniens". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d50, q1, a2, co. En otro lugar añade: "Huiusmodi autem vires corrumpuntur, corrupto corpore. Et ideo secundum hoc, scientia nullo modo post hanc vitam remanebit, corpore corrupto; neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in III *De anima* dicit quod intellectus possibilis est in actu, cum fit singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu". *Summa Theolologiae*, I-II, q67, a2, co. Cfr. también: *Super I Corintios*, c13, vs8.

[91] Tomás de Aquino, *Super I Corintios,* c13, vs8.

[92] "Destruetur scientia quantum ad modum, et quantum ad actum mutabitur; sed quantum ad habitum remanebit". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d31, q2, a4, ad1.

cies[93]. Ahora bien, ¿qué no perdemos? Es claro que la respuesta debe apelar a lo "formal" del hábito. ¿En qué consiste esa *formalidad*? En el *modo* de conocer: "el alma separada tras la muerte tiene otro modo de conocer que por conversión a los fantasmas… Y así, la ciencia permanece, pero no según el mismo modo de operar"[94].

Lo que precede impele a pensar que, si tras esta vida no se conoce abstrayendo y *per conversio ad phantasmata* (y se supone que la otra vida y su modo de conocer son superiores a ésta), y, además, no es pertinente que la vida ulterior sea enteramente heterogénea respecto de esta, nada impide que no todo nuestro conocer, y sobre todo el superior, sean abstractivos en la presente situación. Sin embargo, hay pasajes en el *corpus* tomista –aunque no todos– que niegan esa posibilidad, pues determinan que nuestra ciencia procede inexorablemente por dicha conversión.

En suma, para Tomás de Aquino, con la muerte no perdemos ni el *acto* ni el *hábito* de ciencia, sino el *modo* de operar de éste en la presente situación: "la ciencia no se destruye ni en cuanto al hábito ni cuanto al acto, sino en cuanto al modo de conocer, ya que aquí el hombre no puede considerar de ninguna manera aquellas cosas que tiene el hábito de ciencia a menos que se convierta a los fantasmas, lo cual acontece por la unión del intelecto al cuerpo… Por lo cual este modo no se dará en la definitiva patria, sino que se considerará por las especies adquiridas e infusas sin ciertos fantasmas corporales"[95].

La tesis anterior indica que la ciencia humana no se destruye sino por accidente[96], es decir, no en cuanto a lo propio del hábito adquirido, sino en cuanto a su relación con la fantasía. Ahora bien, ¿qué es lo propio de la fantasía, y qué del hábito de ciencia para Tomás de Aquino? Para él, lo propio de la imaginación son las *especies sensibles*, y lo propio del hábito de ciencia son las *especies inteligibles*. De manera que, tras la muerte, se pierden los objetos conocidos particulares, pero no los universales. Atendamos a un texto esclarecedor: "la virtud cognoscitiva es doble, a saber, la potencia sensitiva y la potencia intelectiva… Algunos defendieron que las especies inteligibles no se conservan en el intelecto posible a no ser cuando entiende. Pero las especies de la fantasía se

---

93 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q67, a2, ad1. En otra parte escribe: "Non enim intelligit aliquid sine phantasmate, ut infra dicetur. Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit". *In De anima*, III, lect10, n18.

94 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q67, a2, ad3.

95 Tomás de Aquino, *Super I Corintios*, c13, vs8. En otro lugar indica que "scientia non destruetur secundum habitum, sed habebit alium actum". *De virtutibus*, q5, a4, ad11.

96 "Neque demonstratio, neque scientia est corruptibilium, loquendo simpliciter, sed solum secundum accidens". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect16, n2.

conservan en las potencias del alma sensitiva, por ejemplo, en la memorativa y en la imaginativa. Así, cuando el intelecto posible quiere entender de nuevo, incluso lo que entendió antes, requiere abstraer de los fantasmas por la luz del intelecto agente, y según esto se sigue que la ciencia así adquirida no permanece tras la muerte. Pero esta posición es… contra la razón… Pues se requiere en esta vida convertirse a los fantasmas para entender en acto, no sólo para abstraer las especies de los fantasmas, sino también para aplicar las especies habidas a los fantasmas, cuya señal es que, lesionado el órgano de la facultad imaginativa, o también de la memorativa, el hombre no sólo es impedido en la adquisición de la nueva ciencia, sino también en el uso de la ciencia anteriormente tenida. Por tanto, permanece la ciencia en el alma tras la muerte del cuerpo así, en cuanto a las especies inteligibles, no en cuanto a la averiguación de los fantasmas, de los cuales no requerirá el alma separada, teniendo ser y operación sin comunión con el cuerpo"[97].

En suma, el hábito de ciencia tiene, en la presente situación, un requisito ineludible para Tomás de Aquino: *la conversión a los fantasmas*[98]. Pero asegura que éste no será su estado definitivo. Por lo demás, esa tesis se compagina con la afirmación tomista de que nuestra ciencia es análoga a la divina[99], pues si aquélla permanece, también la humana.

APÉNDICE: ¿CÓMO CONOCEMOS EL HÁBITO DE CIENCIA?

Por una parte, un acto u operación inmanente no puede conocer al hábito, puesto que nace de él, y no parece que sea superior lo originado al origen, al menos sin más añadidos. Por otra parte –como se ha dicho– si para conocer un hábito adquirido requiriésemos de otro, se abriría un proceso al infinito. Otra

---

97 Tomás de Aquino, *Super I Corintios*, c13, lect3.

98 "In scientia quam modo habemus, est tria considerare: scilicet habitum, actum, et modum agendi. Modus autem agendi est ut intelligat cum phantasmate: quia in statu viae verum est quod dicit Philosophus in III *De anima*, quod nequaquam sine phantasmate intelligeret anima non solum quantum ad acquirendam scientiam, sed etiam quo ad considerationem eorum quae quis iam scit: quia phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d31, q2, a4, co.

99 Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d35, q1, a4 co; d36, q1, a1 co; *De veritate*, q2, a11, co. Cfr. el aludido escrito de W. R. Darós, "La analogía en el concepto de ciencia aristotélico-tomista", pp. 19-36.

posibilidad sería admitir que al hábito lo conoce la facultad, pero es claro que ésta es pasiva, y que son precisamente los actos y los hábitos sus activaciones, es decir, sus modos de conocer. Entonces, ¿qué salida queda?, ¿acaso es el intelecto agente el que conoce los hábitos, dado que éste activa al posible?

¿Cuál es la posición tomista al respecto? En algún pasaje Tomás de Aquino se limita a decir que el que tiene hábitos cognoscitivos, por el hecho mismo de que los tiene, sabe que los tiene. Por ejemplo, "el que tiene ciencia, sabe que la tiene, aunque no a la inversa, pues algunos hay que creen tenerla y no la tienen"[100]. Si se tiene, se sabe que se tiene. Si no se tiene, se puede *creer* que se tiene, pero no se *sabe* que la tiene. Con todo, esto no responde a cómo se sabe que se tiene, es decir, ¿en virtud de qué instancia cognoscitiva lo sabemos?

Para responder a esta cuestión, Tomás sigue en algunos pasajes el modelo neoplatónico de la *reditio completa*, propuesta en esa tradición filosófica para el conocimiento de sí de los seres espirituales. Así, comentando el *Liber De causis* dice: "lo prueba así: cuando digo que el que sabe conoce su esencia, el mismo saber significa la operación inteligible. Por tanto, es claro que en esto que sabe, conoce su esencia, vuelve, esto es, se convierte, por su operación inteligible a su esencia, a saber, entendiéndola. Y manifiesta que esto se debe llamar vuelta [*reditio*] o conversión [*conversio*] por el hecho de que, como el alma conoce su esencia, el que sabe y lo sabido son una cosa, y así, la ciencia por la que conoce su esencia, esto es, la misma operación inteligible, es de ella en cuanto que es cognoscente y es hacia ella en cuanto que es sabida. Y así se da allí cierta circularidad que conlleva la palabra 'volviendo' [*redeundi*], o 'convirtiendo' [*convertendi*]. Por el hecho de que según su operación vuelve a su esencia, concluye por último que incluso según su sustancia vuelve a su esencia. Y así se cumple la vuelta completa según la operación y la sustancia"[101]. ¿Sigue Tomás de Aquino esta teoría de la *reflexio*? En algunos pasajes parece que sí[102]. En

---

[100] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q1, a4, ad2.

[101] Tomás de Aquino, *In De causis*, prop15.

[102] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a9. Una de las mayores defensas de esta tesis se puede encontrar en C. Segura, *La dimensión reflexiva de la verdad: una interpretación de Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona, 1991. Esta autora defiende la reflexividad cognoscitiva del juicio sobre sí mismo: "no sólo es posible sino que es imprescindible que la inteligencia, en el acto de juzgar, conozca su adecuación; lo que sólo es factible si, en el mismo acto, sin sucesión temporal alguna es capaz de 'reflexionar', aunque no temáticamente, sobre su propia operación". "La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico*, 1982 (15), p. 274. Luigi Fontana ha recogido las opiniones de diversos autores que aceptan la tesis de la reflexión, y las divide en dos grupos: la de quienes defienden la reflexión implícita, y la de los que sostienen la reflexión explícita. Cfr. su trabajo: "Alcune interpretazioni del testo *De veritate* 1, 9", *Atti del IX Congresso Tommistico Internazionale*, II, pp. 59-66. No comparte la tesis de la reflexividad del conocer, por ejemplo, Putallaz, para quién la tarea que se encomienda a la *reflexio* la cumple

otros, al menos, no la critica abiertamente. Tal vez eso de debe al prestigio del Estagirita, a quien se atribuía esta obra. Sólo al final de su vida conoció Santo Tomás, que este libro no era propio de Aristóteles.

Pero cabe otra solución posible, acorde con las propuestas tomistas y, tal vez, no suficientemente tenida en cuenta: que sea una instancia cognoscitiva distinta y superior a la razón, no adquirida sino *innata*, la que conozca a los hábitos adquiridos y a la misma potencia racional. Es decir, admitir la existencia de un *hábito innato*, instrumento natural del intelecto agente, que active a la razón, y a sus hábitos. Activar, en teoría del conocimiento, significa –como se ha reiterado– *conocer*. Esa instancia es –como se verá– la *sindéresis*, de la que Tomás dice, al menos, que activa a la razón práctica, y si activar significa conocer… Ahora bien, si activa a la razón práctica, y ésta no es *potencia* distinta de la teórica entendida como *razón*, ¿que impide que active a ésta última? Y si la ciencia es un hábito de la razón teórica, ¿acaso la sindéresis no puede activar el hábito de ciencia?

---

el *hábito*. Cfr. de este autor: *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1991, p. 201.

CAPÍTULO 13

EL TEMA DEL HÁBITO DE CIENCIA

I. LA CIENCIA Y LO ESCIBLE: EL OBJETO DE LA CIENCIA

1. La relación de la ciencia con lo escible

Para Tomás de Aquino, en la ciencia se pueden considerar tres cosas, la misma ciencia como hábito, el sujeto de este hábito y lo sabido[1]. De otra manera: el hábito de ciencia dice dos respectos: uno hacia el *sujeto* del hábito, y otro hacia el *objeto* o tema del hábito[2]. No hay más posibilidades. Por tanto, se puede considerar el hábito en sí mismo, es decir, su naturaleza, o con relación a su sujeto y objeto. En los dos temas precedentes hemos tenido ocasión de mostrar el carácter distintivo del hábito de ciencia y su "sujeto" propio. En este capítulo vamos a atender exclusivamente al *tema* del hábito, es decir, su relación con lo sabido, y también con lo escible[3]. Con todo, en sentido estricto, más que a lo escible, es mejor decir que el hábito de ciencia dice relación a lo sabido[4], porque lo escible denota potencialidad, mientras que lo sabido indica actualidad, y recuérdese, no se conoce sino en acto[5]. Para Tomás, que en esto

---

[1] "Ad rationem scientiae exigantur scientia, sciens et scitum". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d35, q1, a1, ad3.

[2] "Unum ad id quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra, sicut scientia respicit scibile". Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, co. Cfr. asimismo: *In Metaphysicam*, V, lect17, n28.

[3] Lo escible es el fin del hábito de ciencia, pues éste dice relación a él: "Sicut scibile non est relativum, nisi quia scientia refertur ad ipsum; scibile enim non dependet a scientia, sed e converso". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d8, q4, a1, ad3. Cfr. también: d27, q2, a2, qc1, co; d39, q1, a2, ad2; *De veritate*, q4, a5, co.

[4] "Scientia ad scitum relative dicitur". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c11, n4.

[5] "Scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q13, a7, ad6.

sigue a Aristóteles, la relación de la ciencia a lo escible es más propiamente relación que la que dice la ciencia al que conoce[6].

Lo escible no dice relación *real* a la ciencia. En efecto, lo escible es real y externo al hábito, y no dice sino *relación de razón* al hábito[7], y eso en el sentido de que puede ser conocido por él, pues es claro que la realidad extramental puede existir al margen de que sea conocida[8]. A esto se refiere la consabida sentencia medieval según la cuál conocer las cosas es una denominación extrínseca para ellas. En cambio, para Tomás de Aquino, el hábito sí dice *relación real* a lo conocido[9]. En suma, "la relación de la ciencia a lo escible sigue a la acción del que conoce, pero no a la acción de lo escible, pues lo escible está del mismo modo, en cuanto de sí depende, tanto cuando es entendido como cuando no es entendido. Y por eso, la relación en el que sabe es real, pero en lo escible es sólo según el intelecto"[10]. Lo que se modifica al ser conocido no es la realidad externa conocida, sino el conocer humano, porque la ciencia está en el alma humana, no en la realidad externa[11].

La modificación en el conocimiento humano es una perfección inmanente que queda en la inteligencia. El hábito crece en la medida que descubre más de la realidad natural. En efecto, para el de Aquino, el hábito de ciencia se perfecciona por lo conocido, no a la inversa, es decir, crece en la medida en que co-

---

6 "Dicit Philosophus, quod scientia, in quantum est relatio, non est scientis, sed scibilis". Tomás de Aquino, *De potentia Dei,* q8, a2, co.

7 "Scientia dependet a scibili, et non e converso; unde relatio scientiae ad scibile est aliquid in rerum natura, non autem relatio scibilis ad scientiam, sed in ratione tantum". Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a5, ad16; "scibile dicitur prius natura quam scientia, quamvis relatio scibilis ad scientiam non sit aliquid in rerum natura". *De veritate*, q1, a5, ad17; "scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum". *Summa Theologiae*, I, q13, a7, ad4.

8 "Est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c66, n2.

9 "Illa relatio quae significatur in scibili, non est realiter in ipso, sed secundum rationem tantum; in scientia autem realiter". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d8, q4, a1, ad3; "Quaedam vero quorum alterum importat relationem realem, et alterum relationem rationis tantum, sicut scientia et scibile". *In I Sententiarum*, d30, q1, a3, ad3; "ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile relatum, secundum Philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum". *De veritate*, q21, a1, co.

10 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, IV, c14, n11.

11 "Nam scientia, quae est potentia rationalis, est quaedam ratio rei scitae in anima". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IX, lect2, n5.

noce[12]. En virtud de ello, las ciencias se distinguen jerárquicamente entre sí en función de lo conocido por cada una de ellas[13]. Lo que precede indica que para Tomás las cosas a conocer son previas a nuestro conocer[14], y en la medida que son conocidas, su verdad parece incluso superior al hombre, al menos a algunas dimensiones humanas. Ello debido a que nuestra ciencia tiene como objeto la verdad[15], la cual es –según Santo Tomás– superior incluso al mismo hombre. Por eso hay que preferirla incluso a uno mismo[16].

Tomás de Aquino sabe que el hábito de ciencia se tiene según el modo de ser del cognoscente[17], pero añade que este saber se subordina a lo sabido[18]. Respecto de cómo sea esa subordinación, responde –como se ha indicado– que es *real*, y matiza que es como la que forman los actos u operaciones inmanentes, a saber, por *asimilación* o *semejanza*[19]. De esa tesis se desprende que para Tomás el hábito de ciencia conoce según el modo de conocer *objetivo*, es decir, según objeto pensado, o si se quiere, el conocer del hábito es para él como el de un acto, o sea, *intencional*; por eso lo asemeja a la aprehensión: "la relación de la ciencia a lo escible se funda sobre la aprehensión según el ser espiritual. Pero este ser espiritual en el que se funda la relación de la ciencia está sólo en el que conoce, no en lo escible, ya que allí está la forma de lo real según su ser natural; y por eso, la relación real está en la ciencia, no en lo escible"[20]. En suma, Tomás

---

12 "Scientia enim per formam scibilis perficitur". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c80, n6; "scientia intelligentiae est per participationem rei intellectae". *In De causis*, prop9.

13 "Tanto enim unaquaeque scientia nobilior est, quanto eius scibile nobilius fuerit". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* XII, lect7, n19.

14 "Scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a8, ad3.

15 "Veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio eius; sicut etiam scientia posset dici maior anima". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q16, a6, ad1.

16 Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c26, n9.

17 "Scientia est secundum modum cognoscentis, scitum enim est in sciente secundum modum scientis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a1, ad3.

18 "Scientia nihil aliud est quam impressio vel conjunctio sciti ad scientem". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d35, q1, a1, ad3.

19 "Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d15, q5, a3, co; "In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum". *De veritate*, q2, a14, co; "scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam". *De potentia Dei*, q7, a5, co.

20 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d30, q1, a3, ad3. Y en otro lugar añade: "Sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad

admite que el hábito conoce por *especies inteligibles*[21]. En efecto –como hemos tenido ocasión de comprobar reiteradamente– en el *corpus* tomista hay una asimilación de los hábitos a las operaciones inmanentes, y en este caso concreto, del hábito de ciencia al acto de conocer. Por eso, predica de este hábito la unión entre él y lo conocido al modo como lo atribuye al acto y objeto conocido: "la ciencia en acto es lo mismo que la realidad conocida en acto"[22].

Como se ha indicado, en el conocer operativo lo *intencional* no es el acto de conocer, sino el *objeto* conocido. Ahora bien, el objeto conocido no es real, sino precisamente *intencional*, pues si tuviera algo de realidad, justo en esa medida no sería *puramente* intencional. Con todo, para Santo Tomás, la ciencia no dice relación intencional a lo escible, sino –como se ha repetido de intento– relación *real*[23]. Además, señala que lo escible actúa como *causa* y *medida* respecto de la ciencia[24]. Es justo el modelo inverso con el que Tomás concibe a la voluntad, pues indica que ésta actúa a modo de causa respecto de la realidad física, mientras que en la ciencia sucede al revés: es la realidad sensible de la que se predica la causalidad que ejerce sobre la ciencia[25].

Ahora bien, puntualiza Santo Tomás que esa relación es *real* según *el modo de decir*[26]. ¿Qué se entiende por "modo de decir"? Por *real* se entiende seguramente que nuestro conocer se relaciona *realmente* con la cosa, pero no que nuestro conocer sea una realidad como la cosa. Desde luego que sin realidad a conocer, el conocer humano no podría conocer nada. En este sentido es cierto

---

scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus". *Summa Theologiae*, I, q13, a7, co.

[21] "Scientia et cognitio est secundum assimilationem cognoscentis ad cognitum, quia sufficit quod species cognitorum sint in cognoscente aliquo modo". Tomás de Aquino, *Super Evangelium Matthaei,* c28.

[22] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c78, n9. Cfr. también: *In De anima*, III, lect13, n2.

[23] "Scientia ad scitum; et in talibus relatio est secundum rem in eo quod dependet ad alterum, in altero vero est secundum rationem tantum". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d5, q1, a1, qc1, co; "Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum: unde secundum Philosophum, in V *Metaph*. scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum. Dictae igitur relationes in Deo non sunt realiter". *Contra Gentes*, II, c12, n3.

[24] "Scibile est causa scientiae nostrae". Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q3, a17, ad19; "Ipsae autem res sunt causa et mensura scientiae nostrae". *De potentia Dei*, q7, a10, ad5.

[25] "Voluntas habet completam rationem causae, inquantum objectum ejus est finis secundum rationem boni, qui est causa causarum; unde et imperium super alias vires habet… De scientia autem non similiter se habet sicut de voluntate". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d38, q1, a1, ad4.

[26] "Scientia importat relationem realem, quamvis sit relativum secundum dici". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d30, q1, a3, ad4.

que "esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectu"[27]. En efecto, el ser de la cosa es el que causa la verdad, porque en la cosa, al margen del conocer, no hay propiamente verdad, sino entidad. Según esto, algo se puede decir sabido en relación con el saber del que sabe cuando precisamente es sabido, no antes, ya que, al margen de ese conocer, lo sabido no es sabido en absoluto, sino pura realidad; o sea, no es verdad, sino ente. Detengámonos ahora en el *tema* de este hábito.

2. El objeto de la ciencia

¿Cuál es el *objeto* de la ciencia? La ciencia se refiere a lo que existe, pues "de eo quod non est non potest esse scientia"[28]. La fundamentación de esta tesis es clara: si la ciencia es un conocer, y todo conocer tiene como norte la verdad, ya que la verdad y el ente *sunt idem in re*, o sea, son *trascendentales metafísicos* que se convierten, la ciencia deberá atenerse a lo que existe, que es lo verdadero y, por ende, bueno: "la ciencia no es sino acerca del ente, por el hecho de que el ente y la verdad se convierten. Pero el ente se dice de doble modo, de uno, de modo simple, a saber, según el ente en acto; de otro modo, relativamente, a saber, según el ente en potencia. Y ya que, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*, cada cosa se conoce según que es en acto, pero no según que es en potencia, la ciencia mira primero y principalmente a lo que es en acto. Pero de modo secundario mira al ente en potencia, que, sin duda, no es cognoscible según sí mismo, sino según que se conoce aquello en lo que la potencia existe"[29].

¿A qué tipo de realidades existentes se refiere Tomás de Aquino cuando declara que éstas son objeto de la ciencia? Como al usar el término *ciencia* de ordinario habla de la ciencia *física* según la consideración clásica (y no, por ejemplo, de las matemáticas, de la lógica o de la metafísica), usualmente se refiere con ese término a las realidades *naturales*[30]. Ahora bien, de entre las realidades naturales unas son más persistentes que otras, es decir, unas son

---

[27] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q16, a3, ad3.

[28] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c63, n3.

[29] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q10, a3, co.

[30] "Scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsae praeexistant". Tomás de Aquino, *De veritate*, q2, a8, co. Para Petit Sullá el concepto tomista de *natura* aventaja al aristotélico de *physis* porque, además de acercar el significado a la raíz etimológica de la palabra, implica cierto origen, principio de operaciones. Cfr. "La aportación tomista al concepto de naturaleza". *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, II, pp. 261-266.

sustancias, mientras que otras son *accidentes*; además, unas son *necesarias*; otras, *contingentes*; unas, *universales*; otras, *particulares*. ¿De cuáles de ellas cabe ciencia? Para Santo Tomás no cabe ciencia de los accidentes[31]. Tampoco, debido precisamente a su variabilidad, de lo singular[32]. Asimismo, tampoco cabe ciencia de lo contingente, porque lo contingente es singular[33].

Derivado de lo que precede, se puede preguntar si cabe ciencia acerca del pasado y acerca del futuro. La respuesta tomista –que en esto también sigue al Estagirita– es más favorable al primer miembro de ese binomio que al segundo. En efecto, acerca del futuro no cabe, en sentido estricto, ciencia[34], porque el futuro es probable; el pasado, en cambio, es necesario. Por lo demás, desde una perspectiva realista no conviene olvidar que la ciencia es acerca de las realidades, no de las especies que nosotros tenemos de ellas[35], aunque para conocerlas como realmente son dispongamos de esas especies[36]. Lo primero es tesis propia del realismo; lo segundo, en cambio, del idealismo.

Por otra parte, Tomás indica que la ciencia se dice, sobre todo, en relación a su fin[37]. ¿Por qué? Porque, como también se ha indicado, para él las potencias o facultades se distinguen entre sí por los distintos hábitos; los distintos hábitos de

---

31 "Omnis autem scientia est de ente. Unde relinquitur quod nulla scientia sit de eo quod est per accidens". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XI, lect8, n5.

32 "Circa ea vero quae hic dicuntur, considerandum est, quare sensus sit singularium, scientia vero universalium". *In De anima*, II, lect12, n5.

33 "Singularium multa contingentia sunt. Horum autem non potest esse certa scientia… Singularia non omnia simul sunt, quia quibusdam succedentibus alia corrumpuntur. Eorum autem quae non sunt, non potest esse scientia". Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I , c132, co.

34 "De contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis aestimatio quaedam". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c63, n4.

35 "Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellectae". Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect8, n19.

36 "Scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q19, a3, ad6.

37 "Scientia omnis principaliter pensanda est ex fine". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, q1, a3, qc1, co. Advierte Crespo que Tomás de Aquino aporta ciertas novedades sobre el concepto aristotélico de ciencia práctica: "debemos hacer notar la relevancia de la distinción especulativa y práctica por el fin, que estaba meramente enunciada por Aristóteles… Por otra parte, Santo Tomás deja abierta la posibilidad de desarrollar una ciencia que sea práctica por el objeto, mientras que especulativa por el fin. Esta combinación no está contenida en Aristóteles. En él, la ciencia práctica por el objeto es necesariamente práctica, además, por el fin". R. Crespo, "Nota acerca de las precisiones tomistas al concepto aristotélico de ciencia práctica y la noción contemporánea de ciencias sociales", *Sapientia*, 1994 (49), p. 302.

una misma potencia –y la ciencia es uno de los hábitos de la inteligencia– se especifican, a su vez, por sus actos; y los actos por sus objetos propios. ¿Cuál es el objeto de los actos de la inteligencia? La *verdad*. Por eso, para Tomás, la ciencia es, en suma, la relación que este hábito guarda con la verdad, su objeto propio. Ahora bien, la inteligencia conoce diversas verdades dependiendo de los actos o hábitos que ejerza. También por eso caben diversas ciencias, siendo unas superiores a otras[38]. ¿En qué consiste, en concreto, la verdad para la ciencia? Para Santo Tomás, en aprehender las cosas como son[39]. Seguramente se está refiriendo a las realidades naturales. Por eso nos dice que una ciencia es verdadera si de adapta al ser de lo conocido teniendo en cuenta las variaciones que la realidad ofrece a lo largo de su transcurso temporal[40]. Vamos a detenernos un poco más a continuación en la verdad como objeto de la ciencia.

3. La verdad de la ciencia

En el epígrafe anterior se ha indicado que primero es la realidad, el *ser*, y en segundo lugar, la *verdad*. Desde luego que Tomás de Aquino admite que ambos son *trascendentales*, pero no olvida establecer el adecuado *orden* entre ellos[41], pues sabe que de no respetar ese orden, ninguno de ellos puede ser tomado como trascendental. Por lo demás, esto es lo que ha distinguido clásicamente al realismo del idealismo y del voluntarismo. En efecto, para el *realismo*, tanto el ser como la verdad y el bien son trascendentales, pero el primer trascendental es el ser y los otros dos son, respectivamente, segundo y tercero y, además, relativos al conocer y al querer en la medida en que estos, o bien se adecuan al ser, o bien se adaptan a él[42]. El *idealismo*, en cambio, considera que la verdad es lo

---

38 "Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c70, n8.

39 "Quodam enim modo mensuratur scibili scientia, sicut numerus uno. Ex hoc enim vera scientia rei habetur, quod intellectus apprehendit rem sicuti est". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* X, lect8, n21.

40 "Nostra scientia ex eorum variatione varietur, quia alia conceptione cognoscit res praesentes, vel praeteritas vel futuras; et inde est quod Socrate non sedente, illa cognitio quae habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa". Tomás de Aquino, *De veritate*, q2, a5, ad11.

41 Cfr. al respecto: Tomás de Aquino*, De veritate, q. 21. Sobre el Bien*, introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 78, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999. Cfr. sobre qué nociones admite Tomás como trascendentales: J. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, traducción de M. Aguerri y M. I. Zorroza, Eunsa, Pamplona, 2003.

42 Cfr. respecto de este tema: L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*.

único importante, el único trascendental, que se funda a sí mismo y que se puede dar al margen del ser y del bien. Pero en esa tesitura la verdad deja de ser trascendental ya que carece de fundamentación. Por su parte, el *voluntarismo* considera que el bien es lo único valioso, trascendental, y lo aísla y lo busca con independencia de la verdad y del ser. Pero desde ese momento no puede distinguir entre bienes verdaderos y bienes verosímiles, entre bienes reales y aparentes[43].

Por tanto, si tenemos que atender a la *verdad* como objeto de la ciencia, no debe olvidarse que –según Tomás de Aquino– la verdad no se funda en nosotros, sino en lo real[44]. Consecuentemente, de la misma manera que se ha dicho que no cabe ciencia acerca de lo que no es, hay que indicar que no cabe ciencia acerca de lo falso[45]. Si alguien pretendiese defender como ciencia un saber conformado por tesis falsas, Tomás le respondería que tal supuesta ciencia "no es verdadera ciencia, sino aparente, pues la ciencia, según su propia razón, no es sino de lo verdadero"[46]. A la par, tal hipotética ciencia no se conformaría con lo real. De aquí también se deduce que el mal de cualquier ciencia no es la abundancia de verdad, o de conocimiento de la realidad, sino, precisamente, lo que a éstas se opone, la falsedad[47], o la falta de conocimiento debido. Recuérdese: en teoría del conocimiento nunca cabe error por exceso de conocer; todo error en esta disciplina es siempre por defecto.

De acuerdo con lo anterior, y teniendo en cuenta que para Tomás la ciencia se adquiere por demostración, hay que notar dos extremos: a) que las demostraciones que forman el hábito de ciencia son las verdaderas[48]; b) que si la verdad

---

43 A éstas, que son tendencias clásicas de la filosofía, habría que añadir otras más recientes. Por ejemplo, la que sostiene que el *lenguaje* es un trascendental (*hermenéutica*). También la que toma al *hacer* como un trascendental (*pragmatismo*), o la que pone el centro de atención en lo *hecho*, cultura, la belleza (*posmodernidad*). Con todo, ninguna de esas tesis se puede fundamentar. Ya se ha indicado que si se intenta aislar el lenguaje y que éste dé razón de sí se abre un proceso al infinito. Lo mismo sucede con el hacer y con lo hecho.

44 "Veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum". Tomás de Aquino, *De veritate*, q11, a3, ad6. Y más adelante añade: "Veritas propositionis sequitur conditionem rei, quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur". *De veritate*, q12, a11, ad6.

45 "Scientia autem non est de falso". Tomás de Aquino, *Super I Thimoteum*, c2, lect2.

46 Tomás de Aquino, *Super I Thimoteum*, c4, lect4.

47 "Posset corrumpi fides per fallaciam, sicut etiam quaelibet scientia". Tomás de Aquino, *Super I Thimoteum*, c4, lect4.

48 "Homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis, et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q9, a1, ad1. Cfr. asimismo: *In De anima*, III, lect5, n12.

en la ciencia es lo que demuestra, la falsedad no demuestra nunca[49]. Por tanto, lo falso nunca engendra ciencia. También por eso, de mil falsedades no se puede sacar una sola verdad[50]. Por lo demás, la verdad que alcanza la ciencia se manifiesta lingüísticamente por la enunciación[51], pero ésta ya no pertenece al hábito de ciencia, que es inmaterial, sino que es una expresión sensible de los actos inmanentes que pertenecen a este hábito (actos que también son inmateriales).

II. CIENCIA TEÓRICA-PRÁCTICA; CIENCIA DE LO UNIVERSAL-PARTICULAR; DE LO NECESARIO-CONTINGENTE

4. Ciencia teórica-ciencia práctica

"Scientia alia est factiva, et alia speculativa"[52]. La denominación de *ciencia teórica* es sinónima de la de *ciencia especulativa*. Por su parte, la de *ciencia práctica* lo es de *activa*, *operativa*, etc. Lo propio de las ciencias teóricas es conocer por conocer, es decir, tener como fin el propio conocimiento: "ninguna ciencia en la que se busca el mismo saber por sí mismo, es ciencia activa, sino especulativa"[53]. En este sentido se dice que esas ciencias son fin en sí, y no se subordinan a nada inferior a ellas. Por eso, lo propio de las ciencias teóricas es que su tema no sea operable por manos humanas. Por el contrario, el fin de las prácticas es actuar u obrar, que es extrínseco a ellas. El tema de las prácticas es lo operable por el hombre, aunque en ellas se llame ciencia no a las operaciones

---

[49] "Cum demonstratio scire faciat, scientia autem non nisi verorum sit, oportet omne quod demonstratur verum esse, et ejus contrarium falsum". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d1, q1, a2, co.

[50] "Scientia de vero non habetur nisi per causam: ex quo apparet, quod eorum verorum, de quibus est scientia aliqua, sunt aliquae causae, quae etiam veritatem habent. Non enim potest sciri verum per falsum, sed per aliud verum". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, II, lect2, n3.

[51] "Scientia non sit nisi veri, verum autem significetur solum per enunciationem, oportet solam enunciationem esse scibilem". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, II, lect1, n3. Cfr. A. Corbini, "L'oggeto della conoscenza scientifica nei commenti di Tommaso d'Aquino e di Egidio Romano agli Analitici Secondi", pp. 231-284.

[52] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XII, lect11, n20.

[53] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect3, n2. Y en otra parte de este libro dice: "In speculativis vero scientiis manifestum est, quod ipsa ratio definitiva rei est res scita, et est ipsa scientia sive intelligentia"; XII, lect11, n21.

que transforman la realidad física, sino al mismo saber que es condición de posibilidad de esas acciones[54]. De acuerdo con esto se dice que las prácticas tienen una doble temática: atender al fin y a los medios conducentes a él[55]. Y tienen, también, una doble faceta: una, considerar la realidad particular; otra, transformarla[56]. A la par, Tomás traza una división interna entre las ciencias prácticas: las que versan sobre las propias acciones humanas (es el clásico tema del *agere*), y las que versan sobre las acciones de transformación de la realidad externa (el tema del *facere*)[57]. Como se sabe, sobre la vinculación entre ambas dimensiones trabaja abundantemente en nuestros días la denominada *filosofía práctica*[58].

Teóricas y prácticas, las ciencias se distinguen, a su vez, por el *modo* de ejercer los actos de este hábito, pues "es necesario que en cualquier ciencia operativa se proceda de modo compositivo, pero, al contrario, en la ciencia especulativa es necesario que se proceda de modo resolutivo, resolviendo las cosas compuestas en los principios simples"[59]. El modo *compositivo* de las ciencias prácticas consiste en que éstas toman sus contenidos de la realidad material[60], aunque no siempre[61], y la tratan en particular[62], comparan[63] las diversas piezas particulares y las componen. Además, al tratar de ellas, actúan sobre éstas a modo de

---

54 "Scientia alia est factiva, et alia speculativa. In factivis autem scientiis, res scita sine materia accepta, est ipsa scientia". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XII, lect11, n20. "Quamvis scientia inquantum est scientia, non respiciat facienda, tamen scientia practica facienda respicit". Tomás de Aquino, *De veritate*, q6, a1, ad7.

55 "Scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quae sunt ad finem". Tomás de Aquino, *De veritate*, q5, a1, ad2.

56 "Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, II, lect6, n10.

57 "Est ergo scientia activa, ex qua instruimur ad recte exercendum operationes, quae actiones dicuntur; sicut est scientia moralis. Factiva autem scientia est, per quam recte aliquid facimus; sicut ars fabrilis, et alia huiusmodi", Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XI, lect7, n7.

58 Cfr. Carlos Llano hace girar la filosofía práctica sobre todo en torno a la idea ejemplar; cfr. *Sobre la idea práctica*, Publicaciones Cruz, México, 1998; Eunsa, Pamplona, 2007.

59 Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect3, n4.

60 "Proprie illa scientia est particularis quae est per medium particulare a re acceptum". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d35, q1, a5, ad2.

61 "Nihil prohibet in scientia artificis esse formas quae nondum exterius prodierunt". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c66, n3.

62 "Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum in universali, sed etiam in particulari res disponit ad actum". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c75, n12.

63 "Scientia practica multum confert, cum sit regula actionis". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q1, a3, qc2, ad2.

causa[64], imponiéndoles nuevas condiciones[65], asunto ajeno en las ciencias teóricas. En esa causalidad, lo efectuado no tiene por qué asemejarse a la causa[66].

Otras observaciones que es oportuno tener en cuenta sobre el modo de operar de las ciencias prácticas según el de Aquino son las siguientes: "en la producción de lo artificial se da este proceso. Primero, la ciencia de lo artificial muestra el fin. Segundo, su voluntad tiende a aquél fin. Tercero, la voluntad impera el acto por el cual se educe la obra, acerca de la cual la ciencia del artífice pone la forma concebida. Por lo cual la ciencia se comporta manifestando el fin, y la voluntad como dirigiendo el acto e informando la obra obrada"[67]. Lo primero que es pertinente observar es que una ciencia práctica no es eficaz sin el concurso de la voluntad. De manera que la voluntad es la directamente responsable, no sólo de la ejecución de lo propuesto por la razón práctica, sino también de la correcta o deficiente ejecución[68]. De manera que lo dicho más arriba acerca de que la ciencia práctica es causa de lo obrado debe ser matizado, pues "la ciencia práctica, aunque es en cierto modo causa de la operación, en cuanto que dirige en la obra, sin embargo, no es suficientemente causa, ya que por ella misma no se producen las cosas, a no ser que se le adjunte la potencia activa a la cosa"[69]. Por potencia activa se entiende la voluntad.

Además, entre las ciencias que son enteramente teóricas y entre las que son exclusivamente prácticas, Tomás de Aquino emplaza otras que considera *medias*, es decir, en parte teóricas y en parte prácticas: "alguna ciencia es sólo especulativa, alguna sólo práctica, pero alguna es especulativa según algo y según algo práctica. Para cuya evidencia hay que saber que alguna ciencia se puede llamar especulativa de un triple modo. *Primero*, por parte de las cosas sabidas, que no son operables por el que conoce, como es la ciencia humana

---

64 "Scientia secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset: sed inquantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d38, q1, a1, co.

65 "Alio modo conceptio animae non est repraesentativa rei, sed magis praesignativa, sicut exemplar factivum, sicut patet in scientia practica, quae est causa rei". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d8, q2, a1, qc4, ad1.

66 "Alia ratio est secundum ordinem ad obiectum attributi, prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et secundum hunc modum causandi non oportet quod causatum habeat similitudinem causae: non enim quae per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita". Tomás de Aquino, *De veritate*, q5, a1, ad7.

67 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d38, q1, a1, co.

68 "Scientia artificis non est causa defectus qui contingit in artificiato, quamvis etiam esset praescitus ab eo; nec etiam est completa causa artificiati, nisi addatur voluntas, ut dicit Philosophus in IX *Metaphysicorum*". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d38, q1, a1, ad1.

69 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d14, q1, a4, ad2.

acerca de las realidades naturales o de lo divino. *Segundo*, en cuanto al modo de conocer, como por ejemplo si el que edifica considera la casa definiendo y dividiendo y considerando las cosas universales predicadas de ella... *Tercero*, en cuanto al fin, pues el intelecto práctico difiere del especulativo por el fin, como se dice en el libro III *De anima*. El intelecto práctico se ordena al fin de la obra, pero el fin del intelecto especulativo es la consideración de la verdad. De donde, si alguien que edifica considera cualquier cosa con la que puede hacerse una casa, no ordenando al fin de la operación, sino sólo a conocer, será, en cuanto al fin, una consideración especulativa, aunque sea de una realidad a realizar. Así pues, la ciencia que es especulativa por razón de la misma cosa sabida, es sólo especulativa. Pero la que es especulativa, ya según el modo, ya según el fin, es según algo especulativa y según algo práctica. Sin embargo, la que se ordena al fin de la operación es simplemente práctica"[70].

En cuanto a la jerarquía entre las ciencias, Tomás de Aquino –siguiendo también en esto a Aristóteles– considera que las ciencias teóricas son superiores a las prácticas[71]. A su vez, concreta que entre las ciencias teóricas de da un orden de superioridad e inferioridad entre ellas[72], y asimismo entre las prácticas[73]. Para Tomás, de entre las teóricas son superiores aquéllas cuyas conclusiones están más cerca de los primeros principios y, por tanto se pueden deducir de

---

[70] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a16, co. Cfr. C. A. Ribeiro, do Nascimento, "Le statut épistémologique des sciences intermediaries selon Saint Thomas d'Aquin", *Cahiers d'Etudes Médiévales* (Montreal), 1974 (2), pp. 33-95; J. M. Petit Sullá, "El nivel epistemológico de las ciencias medias en el pensamiento de Tomás de Aquino", *Atti del XI Congresso Tomistico Internazionalis sull'Aquinate*, vol. IV, pp. 187-193.

[71] "Et ideo scientiarum, speculativae, et bonae sunt et honorabiles, practicae vero laudabiles tantum. Omnis ergo scientia speculativa bona est et honorabilis". Tomás de Aquino, *In De anima*, I, lect1, n3. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II, q68, a7, co. Escribe al respecto Martínez Porcell que "entre las diversas ciencias se da un orden, por lo tanto, jerárquico, y en consecuencia se da una jerarquía de las ciencias, porque cada una recibe las evidencias o principios de otra. Lo cual no es otra cosa sino afirmar los distintos grados o niveles de inteligibilidad del ser". "Santo Tomás de Aquino y la subalternación de las ciencias", *Atti del IX Congresso Tommistico Internazionale*, II, p. 172.

[72] "In ipsis scientiis speculativis invenitur gradus quantum ad bonitatem et honorabilitatem. Scientia namque omnis ex actu laudatur: omnis autem actus laudatur ex duobus: ex obiecto et qualitate seu modo". Tomás de Aquino, *In De anima*, I, lect1, n4.

[73] "Aedificare est melius quam facere lectum, quia obiectum aedificationis est melius lecto". Tomás de Aquino, *In De anima*, I, lect1, n4.

ellos y resolver en ellos con más facilidad. Y de entre las prácticas considera superiores aquéllas que están más cerca del fin[74], las que más particularizan[75].

5. Ciencia universal-ciencia particular

Tomás de Aquino distingue entre ciencia universal y particular[76], y sigue también en esa distinción al Estagirita[77]. En el epígrafe precedente se ha repasado la doctrina tomista acerca de las ciencias teóricas y prácticas. Ahora es pertinente poner esas observaciones en correlación con otro binomio de asuntos: lo *universal* y lo *particular*. ¿Acaso la ciencia teórica versa sobre lo universal y la práctica sobre lo particular? Es una cuestión difícil de responder, máxime cuando Tomás enseña que "scientia principaliter in universali consistit"[78] y que, *propiamente*, no cabe ciencia de lo singular[79]. Por tanto, ¿en qué sentido cabe hablar de *ciencia particular*? Si la ciencia versa sobre lo necesario, ¿cómo puede haber ciencia sobre lo particular, si esto es contingente? La respuesta de Tomás de Aquino es sutil, y pasa por distinguir entre lo real singular y nuestro conocimiento de ello: "si se atiende a las razones universales de las cosas escibles, todas las ciencias versan sobre lo necesario. Sin embargo, si se atiende a las mismas cosas, de ese modo cierta ciencia es de lo necesario, pero cierta otra

---

[74] "Scientia enim speculativa quae accipit ab alia principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata; et scientia activa quae est propinquior fini, qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantes". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c79, n3.

[75] "Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q22, a3, ad1. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II, q6, pr.

[76] "Duplex scientia. Una in universali… Alia scientia est directiva in particulari operatione". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a5, ad1; cfr. también: *In I Sententiarum*, d35, a1, co.

[77] "Philosophus… ostendit quomodo contingat scientem peccare, distinguens scientiam in universali et particulari… Dicit ergo quod contingit peccantem esse scientem in universali et in actu, in particulari autem non contingit esse scientem in actu, sed in habitu tantum ligato passione vel irae vel concupiscentiae, ne ratio in rectam electionem prorumpat, sed motum passionis sequatur". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q3, a3, co.

[78] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d31, q1, a1, co.

[79] "Scientia de rebus singularibus non habetur, nisi inquantum sciuntur universalia. Sed scientia non est nisi verorum et existentium: ergo universalia sunt aliqua per se existentia praeter singularia". Tomás de Aquino, *In Metaphysica*, III, lect9, n2.

es de lo contingente"[80]. En efecto, lo conocido mentalmente de lo singular es universal porque las especies inteligibles abstractas son universales.

Realizada la precedente precisión respecto del requisito para que una ciencia práctica se pueda considerar como ciencia, el resto de la doctrina tomista respecto de este punto no encuentra tanta dificultad explicativa para que sea coherente con lo que se sostiene en otros lugares acerca de la índole universal de la ciencia. En efecto, lo siguiente es preguntar cómo de las especies universales se puede pasar a la acción, que es, precisamente, lo que tiene que dirigir la ciencia práctica[81]. La respuesta tomista es sencilla: "de la ciencia común y universal no se sigue efecto particular sino mediante concepciones particulares"[82]. Ahora bien, ¿de qué concepción particular se trata? En los lugares en que Tomás de Aquino habla de la razón práctica alude a que esa concepción particular es la propia de un sentido interno, el más alto de ellos: la *cogitativa*. A veces llama a esta facultad "razón particular"[83]; otras –siguiendo a los pensadores árabes precedentes–, "intelecto pasivo"[84]; y otras, "intelecto" sin más[85]. A través de esta potencia sensible el hombre es capaz de plasmar lo universal de una ciencia práctica en lo particular de una situación.

En efecto, mantiene Tomás de Aquino que "el intelecto práctico para que pueda disponer de los singulares, como se dice en el libro III *De anima*, necesita de la *razón particular*, mediante la cual la opinión, que es universal (y está en el intelecto), se aplica a la obra particular"[86]. Es decir, no cumple su fin la razón

---

[80] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q86, a3, co. Para Michael Tavuzzi el fundamento del conocimiento científico según Tomás de Aquino son las razones universales. Cfr. su trabajo: "The foundations of scientific knowledge according to St. Thomas", *Atti del IX Congresso Tommistico Internazionale*, II, pp. 133-138.

[81] "Scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q77, a2, ad1.

[82] Tomás de Aquino, *De potencia Dei,* q6, a1, co.

[83] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a5, co; q14, a1, ad9; *In Ethicam*, VI, lect1, n15; VI, lect9, n15; *In De anima*, II, lect13, n14; *De anima*, a13, co; *Summa Theologiae*, I, q78, a4, co; I, q81, a3, co; I-II, q51, a3, co.

[84] Esta denominación es de procedencia aristotélica. Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d1, q1, ad3; *Contra Gentes*, II, c73, n14; *In Ethicam*, VI, lect9, n15; *De anima*, a13, co; *De spiritualibus creaturis*, q9, co. No se debe confundir, como indica el propio Tomás de Aquino, el "pasivus intellectus, de quo Philosophus loquitur", esto es, la *cogitativa*, con el "intellectus possibilis", del que también habla el Estagirita. Cfr. *In IV Sententiarum*, d1, q1, ad3; *Summa Theologiae*, I-II, q51, a3, co.

[85] Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c60, n1; *In Ethicam*, VI, lect9, n15 y n21.

[86] Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d50, q1, a3, rc3; Cfr. también: *De anima*, a9, ad6; *In Ethicam*, VI, lect2, n9; *Summa Theologiae*, I, q86, a1, ad2; I-II, q10, a3, ad3; II-II, q20, a2, co.

práctica si no media la cogitativa. Lo universal no da explicación de lo individual operable si no media esta potencia: "la sentencia universal que la mente tiene acerca de las cosas operables no es posible aplicarla al acto particular a no ser por alguna potencia media que aprehende lo singular"[87], y ésta es la *cogitativa*. Pero no sólo eso, sino también en el "proceso" inverso la razón requiere de la cogitativa. En efecto, para que la razón cumpla con su propio papel, requiere del servicio de ese sentido interno, pues "por su uso y ejercicio (el de la cogitativa) adquiere el hombre el hábito de ciencia"[88], ya que mediante ese sentido, que juzga las realidades *en común*[89], la razón puede pasar de lo singular a lo universal. Tener una concepción en común de una realidad singular significa que la cogitativa humana, a distinción de la *estimativa* animal, conoce el valor, la bondad, de dicha realidad particular independientemente de la inclinación subjetiva que la persona humana tenga por esa realidad[90].

Realizadas las anteriores distinciones entre el sujeto propio de lo universal, la inteligencia, y de lo particular, la cogitativa, Tomás de Aquino puede dar razón de la célebre crítica aristotélica al intelectualismo socrático, que admitía que no se puede hacer el mal más que por ignorancia, es decir, por falta de ciencia. La respuesta tomista a este problema es muy conocida: "hay que considerar que tener ciencia acontece de muchos modos: de uno en universal, de otro en particular… Hay que considerar que las pasiones del alma, que están en el apetito sensitivo, son acerca de lo particular… pero la ciencia es en universal. Y por eso la ciencia universal no es principio de ningún acto, a no ser según que se aplique a lo particular, ya que los actos son de lo particular. Por tanto, cuando la pasión es fuerte acerca de algo particular, repele el movimiento contrario de la ciencia sobre el mismo particular, no sólo distrayendo de la consideración de la ciencia…, sino también corrompiendo por vía de contrariedad. Y así, aquél que está constituido por una pasión fuerte, aunque considere de algún modo en universal, sin embargo, su consideración es impedida en lo particular"[91]. De otro modo –que también es aristotélico–: aunque la razón tenga un imperio sobre las pasiones humanas, no lo tiene de modo despótico, sino político, pues debe respetar cierta autonomía en esas pasiones. Por eso lo universal no se impone sin más en la conducta humana, sino que se requiere educar la sensibilidad.

---

87 Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d50, q1, a3, rc3.

88 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c60, n1.

89 Cfr. Tomás de Aquino, *In De anima*, II, lect13, n16.

90 Por ejemplo, una persona puede valorar un vaso de leche como bueno para el género humano aunque a tal persona no le guste ese producto. Si la cogitativa humana no fuera capaz de esa valoración *en común* de todas las realidades sensibles, la razón no podría abstraer.

91 Tomás de Aquino, *De malo*, q3, a9, co.

6. Ciencia de lo necesario-ciencia de lo contingente

En multitud de pasajes Tomás de Aquino insiste en que el hábito de ciencia es acerca de lo *necesario*[92], y que en eso es afín al hábito de sabiduría y al de los primeros principios o intelecto, a la par que se distingue del hábito de arte, o saber hacer, y del de la prudencia[93], o saber actuar, que versan sobre lo contingente. Ahora bien, el ámbito de lo universal y necesario es múltiple. Por ejemplo, el área de las matemáticas. No obstante, ¿qué es lo necesario en la realidad física, acerca de la cual versa la ciencia de lo natural? Para el de Aquino es lo *sustancial*: "la ciencia especula de esas cosas que son ente según la realidad; pero el ente por accidente es ente sólo de nombre, en cuanto que uno se predica de otro"[94]. Obviamente, las sustancias no tienen una necesidad absoluta, puesto que en la realidad física se dan cambios sustanciales que provocan el cambio de una sustancia en otra. Sin embargo, tienen una necesidad relativa, en cuanto que las sustancias son más permanentes que los entes por accidente[95].

Para Tomás, "ninguna ciencia, que es verdadera ciencia, y que tenga certeza, considera acerca del ente por *accidente*[96], sino que sólo negocia sobre eso la sofística, que usa de eso que es por accidente como si fuera por sí para engañar [*ad decipiendum*]"[97]. Por eso, cuando no sólo una ciencia, sino también la filosofía misma, busca referirse de modo accidental a lo accidental –como suele suceder en la postmodernidad[98]– pierde el estatuto de ciencia y de filosofía. La ciencia no versa sobre lo accidental, "porque lo que es por sí accidente, no es propiamente ente, sino más bien no ente, ya que no es por sí"[99].

Por lo demás, según Tomás de Aquino, a la ciencia debe acompañar también la *certeza*, porque "alguien no puede conocer con certeza lo que acontece que puede ser de otra manera (lo accidental). Por tanto, es conveniente que eso que

---

92 Cfr. por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q47, a5, co; *In Analytica Posteriora*, I, lect4, n7; *In Ethicam*, VI, lect1, n10: VI, lect5, n1; *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a1, co2.

93 "Hoc quod agibilia de quibus est consilium et circa quae est prudentia, contingit aliter se habere, et circa talia non est scientia". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect4, n5.

94 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VI, lect2, n6.

95 "Cum ens per accidens nec sit semper, nec sit in pluribus, de eo non poterit esse scientia". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VI, lect2, n19.

96 Cfr. asimismo: Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora,* I, lect14, n2.

97 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XI, lect8, n8.

98 En este sentido, la pretensión de ciertos sectores de la decostrucción se pueden considerar como una reedición esteticista de la antigua sofística.

99 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XII, lect8, n5.

se conoce por ciencia no pueda ser de otro modo"[100]. Como se ha visto, los accidentes se captan por los sentidos. Por ello, no cabe ciencia de ellos, "porque el sentido es de las cosas singulares, pero la ciencia consiste en el hecho de que conocemos de modo universal"[101], por la razón. Por eso enseña Tomás que "cuando alguna ciencia se aproxima más a las cosas singulares, como son las ciencias operativas, como la medicina, al química y la moral, menos certeza pueden tener, por la multitud de esas cosas que deben ser consideradas en tales ciencias, de entre las cuales, si se omite alguna, se sigue el error, y por su variabilidad"[102].

Para que se dé ciencia de la realidad física se requiere, según Santo Tomás, la *adecuación* de nuestra razón a lo sabido[103]. Ya se ha indicado que en esa realidad existen unos asuntos más necesarios (las sustancias) y otros más contingentes (los accidentes). Ahora bien, ¿qué es *universal* en ese ámbito donde todo parece ser particular? En el epígrafe precedente se ha dicho que universal en esa ciencia son las *especies inteligibles*, las razones universales. La pregunta ahora es: ¿se da lo universal en la realidad física? Para Aristóteles sí: se trata de la *causa formal* (el *unum*) que informa a multitud de causas materiales (*in multis*). Con todo, en Tomás de Aquino se da cierta oscilación en este punto, porque por una parte admite que el *unum in multis* es real[104], pero por otro dice que la ciencia que es sobre lo contingente y particular lo es en sentido secundario[105].

---

[100] Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect4, n5.

[101] Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect42, n7; "sicut scientia non est eorum quae sunt a fortuna, ita etiam scientia non consistit in cognitione, quae est per sensum". *In Analytica Posteriora*, I, lect42, n5. Cfr. asimismo: *In Analytica Posteriora*, I, lect42, n7.

[102] Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q6, a1, co11.

[103] "Non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitae causant scientiam; sed magis propter adaequationem veritatis ad res scitas, quae requiritur in scientia", Tomás de Aquino, *De veritate*, q2, a14, ad4.

[104] "Universale potest uno modo considerari quasi separatum a singularibus sive per se subsistens, ut Plato posuit, sive secundum sententiam Aristotelis secundum esse quod habet in intellectu […]. Alio modo attribuitur universali prout est a singularibus". Tomás de Aquino, *In Peri hermeneias*, I, lect10; "universale possit considerari in abstractione a singularibus vel secundum quod est in ipsis singularibus".

[105] "Scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de rationibus universalibus, supra quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario et quasi per reflexionem quandam, et sic de illis rebus, quarum sunt illae rationes, in quantum illas rationes applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium… Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo. Rationes autem universales rerum omnes sunt immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est. Sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et

III. CIENCIA DE LO ESPACIO-TEMPORAL

7. La ciencia natural es medida, no mide

Para Tomás de Aquino, la ciencia natural es medida por las cosas existentes en la realidad física: "nuestra ciencia no mide a las realidades, sino que es medida por ellas, como se dice en el libro X de la *Metafísica*"[106]. En este sentido se dice que dicha ciencia *recibe*[107], no en el sentido de que el hábito de ciencia sea pasivo, pues ningún conocimiento en cuanto tal lo es, sino que –como se ha indicado–, en su actividad la ciencia depende de su tema real, no a la inversa. Esa dependencia significa que la ciencia se ajusta (adecua) a lo real, máxime si es teórica.

En este punto, enseña Santo Tomás, difiere nuestra ciencia de la divina, porque la de Dios mide a las realidades, mientras que la nuestra es medida por ellas[108]. Que sea medida significa que es *causada* por la realidad[109], pero no por la verdad de ésta, pues ya se ha indicado que la verdad es relativa al conocer, no a la realidad. Una vez conocida, la verdad es intencional respecto de lo real de donde dicho objeto pensado se ha abstraído.

También se ha indicado que la ciencia humana no es *directamente* causa de la transformación de la realidad física, pues el ser conocida para una cosa no la cambia en modo alguno. Para que haya razón de causa en la ciencia, al conocimiento de la realidad sensible se le debe añadir la voluntad humana y la operatividad transformadora: "es necesario que se le añada algo a la ciencia en lo que se perfeccione la razón de causa. Y esto es la voluntad… de donde la razón perfecta de causalidad en esas cosas que no obran por necesidad de la naturaleza se encuentra en primer lugar en la voluntad, como dice el Filósofo: y esto conviene a la voluntad, en cuanto que su objeto es el fin, que es la causa de las causas, y del cual se toma la determinación de la obra, como es claro en el libro II de la *Física*"[110]. De manera que las ciencias prácticas o experimentales

---

mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae". Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q5, a2, ad4.

[106] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d19, q5, a2, ad2.

[107] "Scientia animae est in recipiendo". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d43, q1, a2, ad2.

[108] "Scientia Dei a nostra differt in hoc quia nostra scientia causatur a rebus, sua autem est causa rerum". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d26, q1, a1, co.

[109] "Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c61, n7.

[110] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d45, q1, a3, co.

deben ser explicadas en su vinculación con la voluntad y la operatividad humana.

8. Ciencia de lo espacio-temporal

Para la ciencia moderna, en la realidad física existen dos coordenadas o principios ineludibles: el *espacio* y el *tiempo*. La filosofía de la naturaleza clásica admitía más principios que esos dos, pues el primero lo vinculaba a la causa material y el segundo a la eficiente. Pero además de esas admitía otras dos causas, la formal y la final. En cualquier caso, es claro que lo espacial y temporal es material y móvil. Si la ciencia natural versa sobre la realidad física material y móvil, tiene que tener, pues, en cuenta las coordenadas espacio-temporales, pues ambas son las que miden al ente material y móvil[111].

En efecto, por una parte, aunque la consideración de la ciencia natural es inmaterial, pues ya se ha indicado que para Tomás de Aquino se conforma con *especies inteligibles*[112], en cambio, el tema de la ciencia es lo real material[113]. Por otra, todo lo natural o físico es móvil, y eso cae bajo la medida del tiempo; por eso, el movimiento es tema de esta ciencia[114]. En efecto, aunque la ciencia es, como hemos visto, de lo universal y necesario, por tener como tema la realidad física, la ciencia se abstrae de los sentidos y tiene que terminar en ellos[115], pues de lo contrario no se ajustaría a los cambios de la realidad física.

Como, en definitiva, la ciencia termina en los sentidos, Tomás declara que "la ciencia natural versa no sólo sobre las cosas necesarias e incorruptibles, sino también sobre las cosas corruptibles y contingentes. Por lo cual, es claro que las

---

111 "In qualibet scientia oportet considerare principia, subiungit quod naturalis scientia est circa quaecumque principia praedictae substantiae; scilicet corporeae mobilis". Tomás de Aquino, *In De caelo,* I, lect1, n2.

112 "De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis". Tomás de Aquino, *De unitate intellectus*, c5, co. Cfr. R. J. Connell, "Some remarks on the rational mode of the science of nature", *Sapientia Aquinatis*, 1995 (1), pp. 39-45.

113 "Scientia est immaterialis de rebus materialibus". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d38, q1, a2, ad1.

114 "In scientia quae est de natura, supponitur quasi principium, quod natura sit principium motus". Tomás de Aquino, *In Physicam*, VIII, lect5, n3, "scientia naturalis, quae circa motum versatur". *In Metaphysicam*, I, lect14, n5.

115 "In scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus eas demonstrat, ut patet in III *Caeli et mundi*". Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, q6, a2, co2.

cosas contingentes así consideradas pertenecen a la misma parte del alma que las necesarias, a la que el Filósofo llama lo científico"[116]. Ahora bien, hace la siguiente salvedad: aunque esas cosas que son el tema de la ciencia sean sensibles, no las considera como tales, sino como sustancias: "esta ciencia determina de las sustancias de los sentidos, en cuanto que son sustancias, no en cuanto que son sensibles y móviles"[117].

Para Tomás de Aquino el hábito de ciencia se distingue del hábito de sabiduría porque el primero versa sobre lo temporal, mientras que el segundo versa sobre lo eterno[118]. También podría decir que el primero versa sobre lo espacial, mientras que la segunda se desentiende de eso. En cualquier caso, si la ciencia natural versa sobre la realidad física, y ésta se halla sometida a las condiciones del espacio y del tiempo, dicha ciencia tendrá en cuenta esas características que miden lo físico. Las cosas sometidas al tiempo se mueven, y sobre ellas versa la ciencia natural. Los movimientos de esas realidades son distintos. Unos son de generación y corrupción, y la ciencia natural los tiene en cuenta[119]. Otros son cambios accidentales, que –como se ha visto– también son considerados por esta ciencia. El tiempo es la medida de los movimientos naturales. En la realidad física existen realidades que tienen un movimiento intrínseco y otras cuyo movimiento es extrínseco. Tanto sobre unas como sobre otras versa la ciencia natural[120].

9. Ciencia "quia"

Esta distinción tomista es desacostumbrada y, por eso, más difícil de entender. Según Tomás de Aquino hay dos tipos de demostración. Se refiere a ellas

---

116 Tomás de Aquino, *In Ethicam,* VI, lect1, n15.

117 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XI, lect1, n14.

118 "Sapientia et scientia, quae considerant temporalia et aeterna secundum proprias rationes utrorumque". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q4, a6, ad1.

119 "Potest autem et de generabilibus et corruptibilibus esse aliqua scientia, puta naturalis; non tamen secundum particularia quae generationi et corruptioni subduntur, sed secundum rationes universales quae sunt ex necessitate et semper". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect3, n5. Cfr. también: *In De sensu et sensato*, II, lect1, n8.

120 "De his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis". Tomás de Aquino, *In Physicam*, I, lect1, n3; "scientia naturalis non est circa ens simpliciter, sed circa quoddam genus entis; scilicet circa substantiam naturalem, quae habet in se principium motus et quietis". *In Metaphysicam*, VI, lect1, n9

con los vocablos "por, o por causa de que" [*propter quid*] y "porque" [*quia*][121], y las explica de esta manera: "hay una doble demostración. Una que es por la *causa* [*per causam*], y se llama *propter quid* y ésta es de lo absolutamente primero por sí [*per se*]. Otra, que es por el *efecto*, y se llama demostración *quia*, y ésta es por esas cosas que son primeras respecto a nosotros [*quoad nos*], que, cuando vemos un efecto con más claridad que su causa, por el efecto venimos en conocimiento de la causa. Partiendo de un efecto cualquiera puede demostrarse la causa de su ser (con tal de que los efectos sean más conocidos por nosotros), porque, como el efecto depende de la causa, puesto el efecto, es necesario que la causa preexista"[122].

La primera, la *propter quid*, es por la causa [*per causam*], la segunda, la *quia*, es por el efecto [*per efectum*], por el signo común [*per signum in communem*]. La primera es demostrativa *simpliciter*; la segunda es condicional. La primera procede formalmente, mientras que la segunda por los signos [*ex signis*]. La *propter quid* parte de los principios primeros e inmediatos [*ex primis et inmediatis*]. La *quia*, de las realidades mediadas [*per mediata*]. Una parte de lo evidente en sí [*per se*], y otra de lo evidente para nosotros [*quoad nos*]. El primer modo de proceder, el *proper quid*, es más bien *deductivo*, mientras que el segundo, *el quia*, es más bien *inductivo*. La deducción está relacionada con las definiciones y con el término medio del silogismo[123]. La primera es más formal y se desliga de las causas de la realidad. Es el modo de proceder de la matemática; por esto a esta disciplina, como a la demostración *propter quid*, se le atribuye el método deductivo. En cambio, la *ciencia natural* es ciencia "quia", porque procede de los efectos a la causa; por eso se le asigna el método inductivo.

En ambos casos, la deducción y la inducción son *mediatas*. De ahí que Aristóteles llamaba a la ciencia "hábito demostrativo", pues la demostración requiere de mediaciones. La ciencia positiva o experimental moderna usa en mayor medida el método inductivo. En cambio, otras disciplinas actuales como por ejemplo el análisis del lenguaje, las matemáticas, etc., prefieren el deductivo. En cualquier caso, es pertinente no reducir estos métodos al silogismo, que es la expresión lógico-lingüística de aquellas demostraciones. En menor medida

---

[121] "Scientia, quae non est propter quid et immediata, non est scientia propter quid, sed quia". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n9.

[122] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q2, a2, co; cfr. estos otros pasajes: *In IV Sententiarum,* d1, q1, a1, qc1, ad5; *In Analytica Posteriora*, I, lect23; II, lect18, n6; *In Boethii De Trinitate*, III, q6, a1, co3.

[123] "Scientia autem fit in nobis per hoc quod scimus propter quid. Syllogismi enim demonstrativi facientis scire, medium est propter quid est". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VII, lect17, n23.

se debe reducir el hábito de ciencia al silogismo, pues un hábito no es, por definición ningún acto, y menos una expresión lógico-lingüística de él.

Con lo descrito en estos tres últimos capítulos tenemos caracterizado al *hábito de ciencia*, su distinción respecto de otros hábitos inferiores y superiores, su sujeto y su tema. Tras este hábito deberíamos centrar la atención en el hábito adquirido que es el superior de la vía racional de la inteligencia, al que hemos llamado *de los axiomas lógicos*. Ahora bien, como ya se ha aludido a él en parte, y como su tratamiento pasa desapercibido en el *corpus* tomista, pasaremos en los capítulos próximos al estudio de los hábitos de la razón práctica.

C

HÁBITOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

CAPÍTULO 14

EL HÁBITO CONCEPTUAL PRÁCTICO Y LA "EUBULIA"

1. Precisiones terminológicas

Al comenzar el estudio de los hábitos adquiridos de la *razón práctica* debemos hacer notar que Tomás de Aquino sostiene que este uso racional consta de *actos* y *hábitos* distintos de los propios de la razón teórica. Interesa destacar esta observación, porque se observa cierta tendencia en algunos pensadores actuales a asimilar los actos de la razón práctica a los de la teórica y, consecuentemente, también los hábitos. Sin embargo, la razón práctica, según Tomás de Aquino, consta de unos actos no sólo distintos de los de la razón teórica, sino también plurales[1].

Según Tomás, de modo semejante a los demás actos de otros usos racionales, las diversas operaciones inmanentes de esta vía se distinguen según *jerarquía*, sólo que en este camino racional culminan con el acto del *imperio*, el cual mira directamente a la acción humana. A la par, los hábitos de este uso racional son, asimismo, distintos *jerárquicamente* entre sí, cuya corona es el hábito de la *prudencia*, que versa sobre esos actos que impulsan el obrar humano.

La razón práctica, de modo parecido a la que hemos llamado *vía racional* (que sólo parcialmente equivalente a la que Tomás denomina *razón teórica*), tiene –a distinción de la llamada vía operativa *formal* o *generalizante*– una operación última seguida de un hábito adquirido culminar. Eso es así porque el fin de la razón práctica es la *acción*. De modo que para que la consideración racional en lo práctico no se prolongue indefinida e innecesariamente, se requiere de un acto cognoscitivo último que dé paso a la operatividad transitiva

---

[1] Cfr. mi trabajo: *Conocer y amar*, cap. III.

humana. A su vez, es conveniente disponer de un último hábito práctico que permita discernir entre los diversos actos racionales prácticos que impulsan la operatividad humana.

Tomás de Aquino denomina a los *hábitos* previos a la prudencia "partes potenciales" de la misma[2]. Ahora bien, en sentido estricto, esos hábitos ni son "partes", ni menos aún "potenciales". En efecto, un *hábito*, como *acto* que es, carece de partes; además, por ser una *perfección*, no se lo puede describir de modo potencial. A pesar de ello, los tomistas tienden a afirmar la *unicidad* de la prudencia, aunque ésta requiera de otros actos y hábitos de la razón práctica que sean previos a ella y requisitos indispensables para su conformación. Sin embargo, la tesis que se propone a estudio en este capítulo es la siguiente: *a cada acto racional práctico sigue un hábito racional práctico distinto*. De modo que la prudencia se referirá únicamente a un tipo de actos de la razón práctica, en concreto, los de *imperar*, mientras que los hábitos previos a ella, se referirán, cada uno de ellos, a sus respectivos actos propios.

Como hemos tenido ocasión de comprobar, a cada acto de la *razón teórica* sigue un hábito teórico distinto. Si ello acontece también en la *razón práctica*, a cada uno de los actos prácticos de la razón deberá seguir un hábito, y será imposible en sentido estricto, que exista un sólo hábito –la *prudencia*– para todos los actos. La prudencia, será, sin duda, el hábito superior, si se refiere al acto superior de la razón práctica, pero si es un hábito *único*, debe referirse a *un sólo tipo de actos*. Ahora bien, como los actos de la razón práctica son distintos entre sí, a los demás actos deben corresponder otros hábitos. Serán, seguramente, hábitos inferiores a la prudencia, y requisitos indispensables para que ésta se dé, pero en rigor, no serán el hábito de la prudencia o "partes potenciales" suyas, sino hábitos distintos. Atendamos a esta distinción.

---

[2] "Eubulia autem est pars ejus quasi potentialis; quae secundum ipsum est scientia conferentium, idest utilium ad finem de quibus est consilium: et quia ipsa est prima, ideo ponitur loco aliarum quae consequuntur, et sunt unius rationis". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc4, co; "Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiae eubulia, quae est circa consilium; et synesis, quae est circa iudicium eorum quae communiter accidunt; et gnome, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est praecipere". *Summa Theologiae*, II-II, q48, co.

2. El hábito conceptual práctico

Los actos de la razón práctica son, según Tomás de Aquino, y de menos a más, cuatro: la *simple aprehensión práctica*, el *consejo* [*consilium*], el *juicio práctico* [*iudicium practicum*] y el último, que recibe varias denominaciones: el *precepto* [*praeceptum*], *imperio* [*imperium*], aunque también se le puede denominar *mandato* [*mandatum*]: "la razón tiene cuatro actos en lo *agible*. El primero, la simple inteligencia, que aprehende algún fin como bien... El segundo acto es el consejo acerca de aquellas cosas a hacer por el fin... El tercer acto es el juicio de las cosas agibles... El cuarto acto es el precepto de la razón acerca de lo que se va a hacer"[3].

Tomás de Aquino llama también *simple inteligencia*[4] al primer acto de la razón práctica, es decir, al *concepto o simple aprehensión práctica*. "La concepción del alma es de doble modo. De uno, como la representación de la cosa solamente. De otro, la concepción del alma no es representativa de la cosa, sino más bien como el ejemplar factivo"[5]. Según él disponemos de una doble modalidad de aprehensión: la teórica y la práctica[6]. La primera concibe lo real como *verdad*; la segunda concibe lo real y lo posible como *bien*.

Pero una cosa es concebir lo práctico, lo realizable, bajo la forma de bien, y otra es conocer que se concibe. Lo primero es un *acto*; lo segundo, un *hábito*: en concreto, el *hábito del concepto práctico*. El hábito del concepto práctico nos permite conocer nuestros actos de concebir prácticos. Además, sobre el *hábito conceptual* puede actuar la voluntad, según Tomás de Aquino, pues –como ya se indicó– esta potencia "puede retener en el interior el concepto del entendimiento, u ordenarlo hacia lo externo"[7].

Con todo, este hábito no es estudiado de modo explícito en el *corpus*. Ahora bien, según el planteamiento tomista, si existen dos actos de concebir y hemos sostenido que los actos se originan de los hábitos, debemos disponer de dos tipos de hábitos conceptuales: uno que verse sobre los actos de concebir teóri-

---

3 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q153, a5, co.

4 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q153, a5, co.

5 Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d8, q2, qc4, ad1; y en otro lugar: "La concepción del intelecto práctico, que es factiva de lo real, la concepción del intelecto especulativo nuestro, que se toma de las cosas... Y así como la concepción del intelecto práctico no presupone la realidad concebida, sino que la hace". *Summa Theologiae*, III, q78, a5, co.

6 "La razón es especulativa y práctica, y en una y en otra se considera la aprehensión de la verdad que pertenece a la invención". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q68, a4, co. Si la aprehensión se da *in utrique*, en la razón teórica y en la razón práctica, ésta debe poseer una doble modalidad.

7 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q107, a1, ad1.

cos, y otro sobre los actos de concebir prácticos. Si el hábito conceptual teórico conoce que concebimos según *verdad* las sustancias, el segundo debe conocer que las concebimos como *bien*, pues "el *ente* es lo primero que cae en una aprehensión *simpliciter*, y el *bien* es lo que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la obra"[8]. ¿Es lo mismo concebir según verdad que según bien? No parece, pues concebimos sustancias que no nos parecen buenas. En cambio, no dudamos acerca de su existencia, lo cual es la verdad del concebir teórico. Otras sustancias, en cambio, nos parecen buenas y unas mejores que otras. Esta concepción es práctica. De entre éstas contamos, además, con un doble campo, aquéllas que ya existen como buenas, y aquellas otras que pueden existir como buenas si las realiza nuestra operatividad humana. Pues bien, notar que está en el poder de nuestra inteligencia concebir unas y otras es propio del *hábito conceptual*.

Por una parte, se concibe lo real físico como bien; por otra, se concibe lo posible de ser realizado por nosotros también como bien. De no disponer de esta segunda posibilidad, la cultura humana no tendría lugar. Pues si elaboramos productos es porque no nos conformamos con el bien que ofrece la realidad física, sino que añadimos bien a ella, o sea, perfección. Si los actos de concebir humanos no se ajustan exclusivamente a lo que la realidad física ofrece, sino que conciben más bien, ello es un indicio a este nivel intelectual práctico la razón humana no está sometida a la realidad física, sino que la desborda. Conocer esta posibilidad nuestra mediante el hábito conceptual nos eleva por encima del bien sensible. En efecto, si el hombre es capaz de conocer y, derivadamente, educir más bien que el que ofrece la realidad externa, es porque su conocer práctico no está supeditado a lo físico, sino justo a la inversa, o sea, que debe supeditar el bien físico al bien humano.

Notar este extremo mediante el *hábito conceptual* es descubrir que el *acto* de concebir práctico es un bien superior al bien ínsito en la realidad extramental, pues puede con ella, la cambia, la transforma, la perfecciona. Este hábito es, por tanto, cierto nivel de conocimiento de la *esencia humana*, a la que descubre como superior a la esencia del universo físico. Ello no implica, sin embargo, que tal hábito conceptual práctico sea superior al conceptual teórico, pues también éste conoce parte de nuestra esencia humana, en concreto, nuestros actos de concebir de modo teórico. Ahora bien, estos actos teóricos son superiores, más activos, que los prácticos, pues conciben lo necesario de la realidad física, no lo contingente, tema de los prácticos.

---

[8] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, co. En otro texto semejante se dice: "potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens". *In I Sententiarum,* d27, q2, a1, co.

3. El carácter distintivo de la "eubulia"

Pasemos ahora a estudiar el primero de los tres hábitos de la razón práctica que sigue al acto del concepto práctico y a su respectivo hábito, el conceptual práctico. Como se ha adelantado, cada uno de esos tres hábitos se debe corresponder con unos actos determinados. Esos actos son –como también se ha dicho–, y de menos a más, la *deliberación* o *consejo* [*deliberatio*, *consilium*], el *juicio práctico* [*iudicium practicum*] y el *imperio* [*imperium*, *praeceptum*, *mandatum*]. Los hábitos que sobre ellos versan son, respectivamente, el *saber aconsejar* [*eubulia*] la *sensatez* [*synesis*] y la *prudencia* [*prudentia*][9]. Atendamos, pues, al inferior de ellos, la "eubulia", un hábito que, como la "synesis", está en función del último hábito de la razón práctica: la prudencia[10].

Lo primero que llama la atención en este hábito es su nombre tomado del griego, pues no existe en los idiomas modernos. Algo similar sucedería en el latín del siglo XIII, porque Tomás de Aquino no se molesta en buscar otro nombre latino para él, pero sí en explicar su significado: "la eubulia conlleva la bondad del consejo, pues se dice de *eu*, que significa bien, y *boule*, que es el consejo, como significando buen consejo, o mejor, aconsejarse bien"[11]. Lo segundo llamativo de este hábito racional es que actualmente no se suele tomar como tal, pues está, más bien, olvidado. No obstante, a diferencia de lo que

---

[9] "Secundum Philosophum in VI *Ethic.* prudentia proprie est praeceptiva eorum, de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte iudicat". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q22, a1, ad1.

[10] "Oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est bene praeceptivus. Et sicut consiliari ordinatur ad praecipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem; sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec ceterae virtutes sine caritate". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q51, a2, co; "manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae". *Summa Theologiae*, I-II, q57, a6, co; "prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus eius, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quae est eubulia". *Summa Theologiae*, I-II, q57, a6, ad1. Cfr. también: I-II, q68, a7, co.

[11] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q51, a1, co. Y en otro lugar escribe: "bene consiliari, quod significat nomen eubuliae, videtur esse quoddam bonum. Unde manifestum est quod talis rectitudo consilii est eubulia, per quam aliquis adipiscitur bonum finem". *In Ethicam*, VI, lect8, n13.

sucedía con otros hábitos –los conceptuales teórico y práctico, los formales, la matemática y la lógica–, Tomás no duda en declarar que lo es[12].

El segundo *acto* de la razón práctica, según el de Aquino, es la *deliberación* o *consejo* práctico, al que también se la puede llamar *búsqueda* [*inquisitio*][13] o incluso *encuentro* [*inventio*][14]. También se le puede asimilar a lo que significa actualmente nuestra palabra *premeditación*[15] en sentido positivo. No hay un único bien en la realidad física, ni entre los existentes ni entre los posibles, sino que se dan pluralidad de ellos, entre los que hay que discernir los más buenos de los menos, los más convenientes en una determinada situación de los demás. Pero una cosa es deliberar acerca de esos bienes y otra *saber* deliberar. Esto último es el *hábito* correspondiente a la deliberación, al que se llama, desde Aristóteles, *eubulia*[16]. En efecto, cuando la razón se perfecciona adquiriendo el *saber aconsejarse* de modo *recto*[17], es decir, *bien*[18], y sobre el bien[19], de modo

---

[12] "Manifestum est quod eubulia est virtus humana". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q57, a6, ob1. "Qui tamen habent quosdam proximos fines, consilium quidem inventionem eorum quae sunt agenda; iudicium autem certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulia et prudentia non sint diversae virtutes, sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam sicut virtus secundaria ad principalem". *Summa Theologiae*, II-II, q51, a2, ad2.

[13] "Eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q51, a4, ad2; "eubulia…, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest, unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii". *Summa Theologiae*, II-II, q52, a1, ad1.

[14] "In inventione autem modus humanus est quod procedatur inquirendo et conjecturando ex his quae solent accidere: quia ex talibus et circa talia est moralis consideratio, ut Philosophus dicit: et haec inventio secundum hunc modum perficitur per eubuliam, quae est bona consiliatio". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d34, q1, a2, co.

[15] "Ad rationem practicam pertinet praemeditari de agendis; et hoc est praecipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliae, quae est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per synesim et gnomen, quibus homo fit bene iudicativus, ut dicitur in VI *Ethic.*". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q5, a1, co.

[16] "Cierta virtud está ordenada a aconsejarse bien, a saber, la eubulia, de la cual el Filósofo trata en el libro VI de la *Ética*". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a4, qc1, sc2. Cfr. para el estudio de la prudencia en Aristóteles: P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963. Este autor distingue como elementos esenciales de la virtud de la prudencia, según Aristóteles, tres actos humanos: la deliberación, la elección y el juicio. Como es claro, este parecer no coincide con el de Aquino, para quien esos actos son, además del concepto práctico, la deliberación, el juicio práctico y el imperio.

[17] Una serie de textos de su comentario a la *Ética* aluden a qué sea esa rectitud: "Deinde cum dicit sed quia qui quidem etc. ostendit quid sit verum genus eubuliae, per hoc, quod ille qui male consiliatur, dicitur peccare in consiliando; qui autem bene consiliatur, dicitur recte consiliari. Et talis est eubulus; unde manifestum est quod eubulia est quaedam rectitudo". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect8, n6; "Deinde cum dicit: sed rectitudo quaedam etc. ostendit cuius sit rectitudo

permanente o estable, se dice que tiene el hábito de la *eubulia*. De modo que a esta virtud se la puede llamar *consultiva*[20]. Egidio Romano, un autor medieval inmediatamente posterior a Tomás de Aquino entiende la rectitud de la eubulia en un sentido muy apropiado, a saber, en que el consejo que da es lúcido y limpio[21]. Convendría añadir que ese consejo no es, tal como hoy se entiende, interesado.

A este hábito Tomás de Aquino le dedica –entre otros– un capítulo, el octavo, del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Aconsejar es *deliberar*, sopesar los *pros* y *contras* de una acción; o sea, si una posible solución a un problema es mejor que otra, si un bien a realizar es mayor que otro, etc. Como acto cognoscitivo que es, se trata de una *operación inmanente*. Por ello, este acto no consiste en pedir consejo a unos y otros y a esperar que nos lo den lingüísticamente, asunto que también se puede y se debe hacer en no pocos casos, sino que, en rigor, el acto del consejo o deliberación práctica lo ejerce la razón práctica propia de cada quién, no los demás por uno. Pues bien, si alguien delibera, sopesa, se aconseja, y lo lleva a cabo *rectamente*, adquiere una perfección intrínseca en el uso práctico de su inteligencia, es decir, un *hábito*, al cual se le llama *eubulia*[22].

---

eubulia. Et dicit, quod ex quo non est rectitudo scientiae neque opinionis, relinquitur, quod sit quaedam rectitudo consilii, ut ipsum nomen significat" (n11); "Non sit vere eubulia, secundum quam aliquis adipiscitur finem quem oportet, non autem per viam per quam oportet" (n15); "Ex omnibus ergo quae dicta sunt accipi potest quod eubulia est rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per vias congruas et tempore convenienti" (n18).

También alude a esta rectitud en otros libros, por ejemplo: "Sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque praedictorum est contra rationem eubuliae, ut Philosophus dicit, in VI *Ethic.*". *Summa Theologiae*, II-II, q51, a1, ad1.

18 "Eubulia, quae a bonitate denominator". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect8, n9. Y más adelante añade: "bene consiliari, quod significat nomen eubuliae, videtur esse quoddam bonum. Unde manifestum est quod talis rectitudo consilii est eubulia, per quam aliquis adipiscitur bonum finem". *In Ethicam*, VI, lect8, n13.

19 "Manifestum est autem quod non omnis rectitudo consilii est eubulia: non enim est rectitudo consilii in malis, sed in bonis tantum". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect8, n13.

20 "In actibus etiam rationis praecipuum est praecipere, sive eligere, quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur et consultiva, in quo dirigit eubulia, et iudicium de consiliatis, in quo dirigit synesis. Unde prudentia est cardinalis, aliae vero virtutes sunt adiunctae". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a12, ad26.

21 "Prudentiam, cui deservit eubulia, ad quam pertinet dare consilium lucidum et mundum". Aegidius de Roma, *Expositio in Canticum canticorum*, c4.

22 "Perfectio autem rationis practicae, sicut et speculativae, consistit in duobus, scilicet in inveniendo et judicando de inventis. Inventio autem in agendis consilium est; et ideo oportet haberi

La eubulia "es la rectitud del consejo hacia el fin bueno *simpliciter* por vías oportunas y en tiempo conveniente"[23]. Es cierta rectitud del acto del consejo, esto es, rectifica los actos de aconsejar. Ahora bien, ¿cómo los podría corregir si no los conociera? Precisamente porque los conoce discrimina entre actos de aconsejar más o menos sopesados; y por eso puede rectificar a los que no están suficientemente fundados, es decir, dotarles de mayor rectitud. Como el consejo se dice principalmente del bien y secundariamente del mal, la eubulia buscará los actos de deliberar que sopesen bienes, y rechazará aquellos que se refieren a males. Ahora bien, como el mal no es sino ausencia de bien debido, aquello rectificable por la eubulia serán los actos del consejo que se refieren a bienes menores comparados con aquellos otros que el sujeto es susceptible de alcanzar. De ese modo, al medir los actos del consejo, la eubulia logra la captación de la relación entre los medios, es decir, la concordancia y la jerarquía entre ellos.

Decíamos que al comparar los distintos actos de concebir teórico por medio del hábito conceptual teórico la razón teórica forma la noción de "ente", que no es *trascendental* (el *ente* no es el *ser*), sino *transcategorial*. Ahora cabe añadir que de comparar el hábito conceptual práctico los diversos actos de concebir prácticos referidos a los bienes mediales surge la noción de "bien", pero no como *trascendental*, sino como *transcategorial*, es decir, como "bien conveniente" a la acción humana[24]. Ese bien no es trascendental porque en él no se incluye, entre otros, el bien último. En efecto, como el consejo no busca el bien último, sino el camino bueno hacia el fin de la acción humana práctica, la eubulia conocerá los actos que versan sobre bienes mediales, no aquellos otros que versan sobre el fin. Y como el consejo busca el camino adecuado hacia el bien teniendo en cuenta el tiempo y el modo determinados, sólo si el acto de aconsejar no prescinde de estas circunstancias de lugar, tiempo, modo, etc., será considerado tal acto como recto por la eubulia. Ahora bien, aprender a tener en consideración todo ese bagaje, no es aconsejar en orden a algún fin en particular, sino en orden al fin común práctico de toda la vida humana[25].

---

virtutem per quam ratio consilietur; et haec est eubulia, quae, secundum Philosophum, est rectitudo consilii, qua bonum inquiritur convenientibus mediis secundum debitum tempus, et alias circumstantias". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc3, co; "eubulia, quae est consiliativa eorum quae sunt ad finem". *Summa Theologiae*, II-II, q47, a15, ad1.

[23] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, c8, n18. En otro texto escribe: "ad hanc rectitudinem consilii perducit eubulia". *In III Sententiarum,* d35, q2, a4, qc1, co.

[24] Como es sabido, Tomás de Aquino distingue entre el bien *honesto*, el *útil* y el *deleitable* (cfr. *In II Sententiarum*, d21, q1, a3, co; *De malo*, q8, a1, co; *In Ethicam*, I, lect5, n4). El deleitable es propio de los sentidos; el honesto requiere más conocimiento de la esencia humana que el que proporciona el hábito conceptual. En cambio, el bien útil es el que se conoce mediante este hábito.

[25] "Contingit etiam aliquem esse qui recte consiliatur ad aliquem finem particularem. Unde eubulia simpliciter erit quae dirigit consilium ad finem communem totius humanae vitae, illa

La *eubulia* se distingue, por una parte, del *hábito de ciencia*, que es propio de la razón teórica, porque la primera versa sobre asuntos humanos, no la segunda[26]. Por otra, se distingue de la *opinión*, que es propia de la razón práctica, en que ésta no es según rectitud. Y, en tercer lugar, se distingue de otro modo de razonar práctico al que Tomás de Aquino llama *eustochia*, que consiste en conjeturar bien. De la primera, de la *ciencia*, se diferencia en que cuando se posee la ciencia ya no se inquiere más, pero cuando se tiene la *eubulia*, la inquisición continua[27]. Esto es así porque siempre cabe mejoría en lo práctico. En efecto, aunque se puede descubrir cuál de entre varias alternativas es la mejor en un tiempo y circunstancias determinadas, no hay una alternativa definitiva. De la segunda, de la *opinión*, se distingue en que el que opina no está seguro, aunque se haya determinado ya a una cosa, lo cual no acontece al que se aconseja rectamente[28]. De la *eustochia* o buena conjetura, en que esta inquisición precedente es veloz[29]. Además, ésta puede versar sobre el fin o sobre los medios (en este

---

autem quae dirigit ad quemdam finem particularem, non est eubulia simpliciter, sed eubulia quaedam. Quia cum prudentium sit bene consiliari, oportet quod eubulia simpliciter sit rectitudo consilii in ordine ad illum finem, circa quem veram aestimationem habet prudentia simpliciter dicta; et hic est finis communis totius humanae vitae". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect8, n17.

26 "Habitus dirigentes in vita activa distinguuntur quantum ad tria. Primo quantum ad *modum* operandi: et sic a virtutibus prudentia et eubulia, quae operantur humano modo, distinguuntur scientia et consilium, quae operantur supra humanum modum, ut ex dictis patet. Alio modo quantum ad *actus* sive vias quae exiguntur ad directionem, quae sunt invenire et judicare; et sic consilium, quod consistit in inveniendo, distinguitur a scientia, quae consistit in judicando de inventis per consilium. Tertio modo quantum ad medium; et sic sapientia distinguitur a scientia, inquantum sapientia quandoque dirigit in agendis per rationes aeternas, scientia autem per rationes inferiores". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, 3, d35, q2, a4, qc2, co.

27 "Habentes scientiam iam non quaerunt de illis de quibus sciunt, sed habent certam notitiam de eis. Eubulia autem, cum sit quoddam consilium, est cum quadam inquisitione. Ille enim, qui consiliatur, quaerit et ratiocinator. Sed scientia habetur in termino inquisitionis; ergo eubulia non est scientia". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect8, n2.

28 "Deinde cum dicit: neque utique opinio etc. ostendit, quod eubulia non sit opinio: ita scilicet quod non solum non omnis opinio sit eubulia, sed quod neque una, id est nulla, opinio sit eubulia. Et hoc patet eadem ratione quam supra proposuit de scientia". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect8, n5. Y más adelante añade: "Et dicit, quod omne illud de quo habetur opinio, iam est determinatum quantum ad opinantem, licet non sit determinatum quantum ad rei veritatem. Et in hoc eubulia deficit ab opinione, quia non est sine ratione inquirente. Eubulia enim non est enunciatio alicuius rei, sed inquisitio. E contrario autem opinio non est inquisitio, sed quaedam enuntiatio opinati; opinans enim dicit verum esse quod opinatur… Sed ille qui consiliatur vel bene vel male adhuc quaerit aliquid et ratiocinatur, nondum autem enuntiat ita esse vel non esse. Ergo eubulia non est rectitudo opinionis". *In Ethicam*, VI, lect8, n10.

29 "Philosophus veram rationem inducit in VI *Ethic*. ad ostendendum quod eubulia, quae est bene consiliativa, non est eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius quod oportet,

segundo caso se llama *sollertia*), mientras que la *eubulia* se refiere siempre a medios y no sólo no es veloz, sino que, precisamente, es recomendable no serlo, sino demorarse en la deliberación. Lo veremos más abajo.

La rectitud de la *eubulia* difiere, según Tomás de Aquino, de la rectitud de la *ciencia* en que ésta última es siempre recta, puesto que sus actos versan sobre la *verdad*, mientras que los de la eubulia se refieren a lo *verosímil*. Difiere a su vez de la rectitud de la *opinión* en que tal corrección, pese a no darse siempre, puesto que cabe en ella tanto lo verdadero como lo falso, cuando se da se dice que hay *verdad*, pero no se dice que haya *bondad*, como se predica de la eubulia. Además, el que opina se ha determinado en cuanto a opinar, no en cuanto a la verdad de lo opinado. En cambio, el que aconseja inquiere sin determinarse.

Por esto último, a saber, por la ausencia de determinación que acompaña a la deliberación del consejo, este acto está llamado a ser seguido por otros. Pues en caso contrario, la voluntad sería indecisa, y la acción humana quedaría inédita. Pero para que se dé tal continuidad cognoscitiva sobre este acto se precisa del *hábito de eubulia*, que nos permite conocer los actos del consejo. En efecto, sin darse cuenta de qué sea deliberar, sopesar o aconsejarse con rectitud, no se puede saltar a un nivel cognoscitivo superior, porque sólo conociendo el límite que supone tal acto de conocer podemos declarar que con él no hemos conocido todo lo que se puede conocer de cara a la acción práctica. Ese darse cuenta es el *hábito de eubulia*, y el salto a un conocer superior corre a cargo del acto del *juicio práctico*.

4. "Solertia", "eustoquia" y "eubulia"

Acontece de ordinario que podemos detenernos a deliberar durante bastante tiempo en una acción a acometer. Y eso es –como se ha adelantado– lo más recomendable, pues se trata de arrojar más luz sobre cuál de entre las posibles acciones humanas que versan sobre bienes mediales es más conveniente en una circunstancia determinada. Pero algunas veces se requiere ser diligentes en esa resolución para dar paso de modo rápido a la acción. Ahora bien, para que tal

---

potest autem esse aliquis bene consiliativus etiam si diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene consiliandum valeat". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q49, a4, ad2; "Eubulia enim, ut dictum est, est cum inquisitione rationis, et ex alia parte non est velox, sed magis boni consiliatores consiliantur multo tempore, ut diligenter perquirant omnia quae pertingunt negotium; unde et in proverbio dicunt quod oportet ea quae sunt determinata in consilio velociter exequi, sed consiliari tarde. Unde patet, quod eubulia non est eustochia". *In Ethicam*, VI, lect8, n3.

actuación no sea precipitada en casos imprevistos que nos espolean a reaccionar prontamente, Tomás de Aquino dice que la prudencia se ayuda de una virtud aneja: la *solercia* [*solertia*]. La palabra viene del latín "solers", que significa hábil, ingenioso, de la cual deriva la palabra castellana *solicitud*, de la misma raíz que "citus", rápido. Al parecer, Tomás la tomó del libro de las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla, como declara en un par de pasajes[30], y también de Cicerón, que la incluía bajo la inteligencia, como Tomás manifiesta en otro lugar[31].

Esta capacidad era para Aristóteles una especie de *sagacidad*. Para el Estagirita ser sagaz, despabilado, era algo *natural* en ciertos hombres. Podríamos decir que esta *perspicacia* hoy es un valor en alza muy alabado por nuestra sociedad, que encomia esa cualidad no sólo si se usa de ella rectamente, es decir con verdadero *talento*, sino también si se usa negativamente a modo de *astucia*. Por eso se proponen como modelos de perspicacia los agudos protagonistas de los filmes más taquilleros, los sutiles políticos, los penetrantes empresarios, etc. Para Tomás de Aquino esta cualidad también consiste en un *talento* o *ingenio*, pero para deliberaciones prácticas rectas y rápidos: "la *solercia* se refiere a que el hombre esté bien dispuesto a adquirir por sí mismo una recta estimación. Pues es así como la *solercia* se toma en favor de la *eustochia* (vigilancia), de la cual es parte. Pues la *eustochia* es buena conjetura acerca de cualquier cosa, en cambio, la *solertia* es una fácil y pronta conjetura acerca del descubrimiento del medio, como se dice en los *Posteriores Analíticos*[32]. Pero aquel filósofo, que pone la *solertia* como parte de la prudencia[33], la toma comúnmente a favor de toda *eustochia*, de donde dice que la *solertia* es el hábito que proviene de lo repentino, encontrando lo que conviene"[34].

---

[30] "Como dice Isidoro en el libro de las *Etimologías*, se toma solícito como ingenio rápido, a saber, en cuanto que alguien por cierta sagacidad de ánimo es veloz para proseguir en las cosas que deben realizarse... De donde dice el Filósofo en el libro VI de la *Ética* que sin duda conviene obrar lo aconsejado velozmente, pero aconsejarse lentamente. Y por esto es por lo que la solicitud pertenece propiamente a la prudencia. Y por esto dice Agustín en el libro *De las costumbres*, cap. XXIX, que la guardia y la vigilancia diligentísima son propias de la prudencia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a9, co. Y más adelante: "En contra está lo que dice Isidoro en las *Etimologías*, se dice solícito como ingenioso y rápido. Pero la solicitud pertenece a la prudencia, como se ha dicho más arriba. Por tanto, también la prudencia". *Summa Theologiae*, II-II, q49, a4, sc. La referencia de San Isidoro es: *Etimologías*, X, ad litt.

[31] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q48, a1, ad1.

[32] Cfr. Aristóteles *Analytica Posteriora*, I, c34, n1.

[33] Cfr. Andrónico Peripatético, *De affectibus*.

[34] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q49, a4, co. Cfr. K. White, "Aquinas on solertia", *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, Actes del IX Congres International of Philosophy Medievale, Otawa, 1995, vol. II, pp. 826-834.

Además de esta alusión en la *Summa Theologiae*, en el *corpus* tomista hay pocas referencias a la *solertia*. Detengámonos un momento en ellas, entre otras cosas, porque es un hábito cognoscititivo a tener muy en cuenta en nuestros días. Tomás escribe que "es patente que la *solertia* es cierta perspicacia aprehendiendo los medios velozmente"[35]. También admite que la *solertia* puede darse en otros hábitos intelectuales: "en todos los hábitos antedichos, a saber, en la prudencia y en la sabiduría, etc., puede darse la *solertia*"[36]. La prudencia versa sobre las *realidades terrenas*, en las que cabe *solertia*[37], pero la sabiduría, como se ha indicado, sobre las *divinas*. Su carácter diferencial respecto de las demás virtudes es expuesto así: "la *solertia* es cierta especie de *eustochia*, pues es una buena apreciación [*coniecturatio*] acerca de la búsqueda [*inventionem*] de los medios. Difiere la *solertia* de la *eubulia*, ya que la *eubulia* no versa acerca del fin, que es en las cosas operables como el medio en el silogismo: no es pues un consejo acerca del fin"[38]. La *eustochia* es, siguiendo los textos tomistas, "una buena apreciación [*coniecturatio*] sin razón de indagación [*inquisitione*] y es veloz"[39]. En cambio, la eubulia "es con indagación [*inquisitione*] de la razón y, por otra parte, no es veloz"[40], y conviene que no lo sea.

La *solertia* versa sobre el *discernir*[41], pero no sobre lo presente o lo pasado, sino sobre el futuro inmediato: "in considerandis futuris eventibus"[42]. Es la virtud de captar "de una sola ojeada la situación imprevista y tomar al instante la nueva decisión... Es la visión sagaz y objetiva frente a lo inesperado"[43]. "La solertia se reduce a la prudencia, como la *eubulia*: pero difieren en esto, en que

---

35 Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, c44, n12.

36 Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, c44, n12. En otro lugar señala que la solertia se da tanto en el descubrimiento de los medios en las cosas demostrables, como en las operables: "la solertia no sólo se refiere al encuentro del medio en las demostrables, sino también en las operables, como cuando alguien viendo algunos amigos hechos conjetura que son enemigos". *Summa Theologiae*, II-II, q49, a4, ad1.

37 Tomás de Aquino, *Super Evangelium Matthaei*, lect16, c1.

38 Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect8, n4.

39 Tomás de Aquino, *In Ethicam,* VI, lect8, n3.

40 Tomás de Aquino, *In Ethicam,* VI, lect8, n3. La misma tesis mantiene en este otro pasaje: "la *eubulia*, que es buena consejera, no es la *eustoquia*, cuya gloria reside en la veloz consideración de lo que conviene. Sin embargo, alguien puede ser buen consejero, incluso si se aconseja de modo rápido [*diutius*] o tarde [*tardius*]... (La *solertia*, en cambio, se requiere) cuando de improviso ocurre algo a realizar. Y así de modo conveniente se pone la *solertia* como parte de la prudencia". *Summa Theologiae*, II-II, q49, a4, ad2.

41 Tomás de Aquino, *In Isaiam*, c11.

42 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a3, co.

43 J. Pieper, *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid, 1969, p55.

la eubulia razonando e inquiriendo encuentra el medio conveniente para la obra, ya que el consejo es una búsqueda [*quaestio*], como se dice en el libro III de la *Ética*; pero la solertia lo encuentra de modo súbito: pues es un hábito que encuentra lo que conviene de modo repentino, o como se dice en el libro I de los *Posteriores Analíticos*, cierta sutileza en el medio sin proyecto temporal ("subtilitas quaedam in non prospecto tempore medii"); sin embargo, no se pone como virtud en el libro VI de la *Ética*, como la eubulia, bien porque la eubulia se refiere sólo al bien, mientras que la solertia al bien y al mal, bien porque la solertia depende más del ingenio natural que de la costumbre [*assuetudine*]. También debe saberse que la solertia es el descubrimiento [*inventio*] del medio sin mirar al tiempo, tanto en las realidades operables como en las especulativas, tanto en las necesarias como en las contingentes; pero la eustochia se da sólo en las operables, la cual es una buena conjetura de las contingentes"[44].

En suma, antes de actuar, es pertinente demorarse en la *deliberación*. Con todo, si estamos ante una situación urgente que reclama nuestra intervención inmediata, lo mejor es ser sagaz [*solers*], y resolver rápidamente el asunto. Sin embargo, en caso de que alguien no sepa como actuar en esa circunstancia súbita, es mejor que pida ayuda, al menos rápido consejo. Y en caso de que no pueda pedir consejo, ayuda, o no se decante por una pronta y buena solución, ¿qué hacer? Actuar, pero no actuar a tontas y locas. De otro modo: si bien es verdad que el hombre está hecho para actuar ¿debería actuar sin suficiente luz en esas perentorias circunstancias? Sí, siempre que no actúe precipitadamente. Por esto, a continuación vamos a tratar brevemente de este mal.

5. Contra la eubulia, la precipitación

Contra el acto de la razón práctica –aparte del *concepto práctico*–, que es el del *consejo* o *deliberación*, se opone, según Tomás de Aquino, la *precipitación*. A veces lo llama *temeridad*[45]. Consiste ésta en la *falta de deliberación* necesaria. De ordinario a tal carencia la llamamos atolondramiento. En ese descuido racional, la voluntad no queda eximida de culpa, porque es ésta quien zanja prematuramente la deliberación racional por motivos infundados, es decir, por ceder a caprichos o apetencias sensibles fáciles de satisfacer, por soberbia, etc.

La precipitación presenta en nuestra sociedad la forma de *activismo*. Como es notorio, la turbulencia afecta a lo laboral e incluso a las formas de diversión;

---

[44] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc4, co.

[45] "Quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est praecipitatio, sive temeritas, imprudentiae species". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a2, co.

se ciñe más a los productos elaborados por las diversas actividades desempeñadas que a la calidad de las mismas acciones empleadas para elaborarlos. Se persiguen resultados laborales, económicos, de placer, etc. El activismo es, pues, *pragmático*, pero también *consecuencialista*, pues tiende a medir el valor de las acciones por los resultados obtenidos con ellas, en forma de dinero, bienestar, fama, etc.

"La precipitación –explica Tomás de Aquino– se dice de modo metafórico en los actos del alma, por semejanza con el movimiento corporal. Se dice que algo se precipita según el movimiento corporal cuando se precipita de lo superior a lo ínfimo, por el ímpetu de cierto movimiento propio o de otro que lo mueve, no avanzando ordenadamente por los grados. Sin embargo, lo más alto del alma es la misma razón. Lo ínfimo, la operación ejercida por el cuerpo. Los grados medios, por los que conviene descender ordenadamente, son la memoria de las cosas pretéritas, la inteligencia de las presentes, la solicitud [*solertia*] en la consideración de los eventos futuros, el razonamiento que compara uno con otro, la docilidad, por la cual alguien descansa en la sentencia de los mayores: por los cuales desciende ordenadamente el que se aconseja rectamente. Pero si alguien es llevado a obrar por el ímpetu de la voluntad o de la pasión, tendrá precipitación. Por tanto, como el desorden del consejo pertenece a la imprudencia, es manifiesto que el vicio de la precipitación se contiene bajo la imprudencia"[46]. Desarrollemos los diversos implícitos de esta equilibrada exposición.

En primer lugar se nos advierte que se trata de un decaimiento del nivel racional. Quien obra atolondradamente no respeta la altura de su razón, sino que prescinde en buena medida de su servicio. Pero lo que de su razón aparta quien así obra es el *consejo* o *deliberación*: "la precipitación comporta la sustracción del consejo"[47]. ¿Qué conlleva que uno sea precipitado en su consejo o deliberación racional –que según aconsejaba Aristóteles, debe ser largo–? De pronto, que "el hombre se inclina al *consentimiento* de la voluntad precipitadamente, sin esperar el juicio de la razón"[48]. El *consentimiento* o *consenso* es un acto de la voluntad que sigue al acto racional del *consejo*. Primero "assensus", dice Tomás de Aquino; luego "consensus". Consentir se dice de la voluntad, pero asentir del

---

46 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a3, co.

47 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q153, a5, co. Y en otro lugar indica: "la precipitación se opone manifiestamente al consejo, por el cual el hombre no procede a la acción antes de la deliberación". *Summa Theologiae*, II-II, q8, a6, ad1.

48 "El tercer acto es el juicio acerca de lo que se va a realizar; y esto se impide por la lujuria... y en cuanto a esto se pone la precipitación, a saber, mientras el hombre se inclina al consenso precipitadamente, sin esperar al juicio de la razón". Tomás de Aquino, *De malo*, q15, a4, co.

entendimiento[49]. El primer acto de la voluntad respecto de los medios es el *consentir*[50]. El *consentir* es voluntario y sigue al *consejo* deliberativo racional; "es la aplicación del movimiento apetitivo a la determinación del consejo, y por ello, como el consejo no es sino de esas cosas que miran al fin, el consenso, propiamente hablando, no es sino de esas cosas que miran al fin"[51]. Sólo se consiente, por tanto, en lo que el consejo ha presentado[52], porque el consentir sigue a tal deliberación[53]. Pues bien, la precipitación acelera inmotivadamente la deliberación cediendo con ligereza al consentimiento.

Sin embargo, si bien la precipitación debilita la luz de la *razón práctica* que permite sopesar, no por ello sustrae la luz de la *sindéresis*[54]. Precisamente por ello podemos darnos cuenta de que nuestra deliberación ha sido insuficiente, y consecuentemente, atropellada nuestra actuación. Y también por eso podemos rectificar ambas, pues razón *recta* es razón *correcta*, y obrar correctamente es saber corregir las actuaciones. Es una ganancia en racionalidad saber rectificar, corregirse. Sólo los tercos son testarudos y no logran mejorar. Estos suelen ser de ordinario voluntaristas. Por otra parte, ¿cuáles son las partes integrales de la prudencia que protegen a la *eubulia* o *buen consejo* y que se pasan por alto con la precipitación? En el texto se nos habla de "*memoria* de las cosas pretéritas, la *inteligencia* de las presentes, la *solicitud* [*solertia*] en la consideración de los eventos futuros, el *razonamiento* que compara uno con otro, la *docilidad*, por la cual alguien descansa en la sentencia de los mayores". De modo que el *olvido*,

---

[49] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q2, a2, qc1, ad1. En el *De veritate* es más conciso: "asentir propiamente pertenece al intelecto, ya que importa adhesión absoluta a eso a que se asiente; pero consentir es propiamente de la voluntad, ya que consentir es a la vez sentir con otro". Tomás de Aquino, *de veritate*, q14, a1, co. La explicación terminológica del vocablo "*consensus*" está expuesta en *Summa Theologiae*, I-II, q15, a1, co y dice así: "consentir importa la aplicación del sentido a algo... Y ya que el acto de la virtud apetitiva es cierta inclinación a la realidad misma, según cierta semejanza, la misma aplicación de la virtud apetitiva a la realidad, según que inhiere en ella, toma nombre de sentido como asumiendo cierta experiencia de la realidad en la que inhiere, en cuanto que se complace en ella".

[50] "Consentimos de esas cosas que son hacia el fin por el fin". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q15, a3, ad1. Puede traducirse también por "consentimiento". El consenso es acto de la voluntad. Cfr. *In III Sententiarum*, d17, q1, a3, qc4, co; *In IV Sententiarum*, d30, q1, a1, sc2 y co; *In IV Sententiarum*, d32, q1, a2, qc3, ad2; *De malo*, q3, a9, ad12; *Summa Theologiae*, I-II, q15, a1, sc y co; a2, ad1; a4, ad2; q16, a4, ad3.

[51] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q15, a3, co.

[52] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q15, a2, sc.

[53] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q3, a1, ad4.

[54] "Y por esto no se dice que la sindéresis se precipite, sino la conciencia". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a4, ad3.

la *ignorancia culpable*, la *negligencia*, la *irracionalidad*, y la *indocilidad*, son la carcoma de la *eubulia*, unos parásitos que la dejan escuálida y sin defensas.

La virtud de la *eubulia* está en función de la virtud de la *prudencia*. Por ello, si el apresuramiento afecta a la razón práctica, y el culmen de ésta es la *prudencia*, la precipitación se considera como un vicio opuesto a la ella[55]. Pero ¿por qué motivo se cede a la precipitación? Por ninguna razón, sino por falta de la misma. En efecto, Tomás de Aquino responde que la precipitación se da más por el *impulso de la voluntad* o de la *pasión* que impide el consejo de la razón, que por el desprecio del consejo o regla ajena por soberbia[56]. Entre ambos motivos, el ímpetu de la voluntad y el influjo de la pasión, parece que la precipitación cede más a las pasiones que a las elecciones de la voluntad[57]. Y ¿cuáles son las pasiones dominantes que siegan nuestra inquisición racional práctica? Para Tomás de Aquino son –por este orden– la *lujuria*[58] y la *ira*[59].

Por último, ya que estamos tratando de la *eubulia* o del *saber aconsejarse*, sirva de consejo, si la docilidad del lector lo acepta, esta distinción de Tomás de Aquino: no conviene confundir la precipitación impaciente con la diligencia: "la premura es doble, a saber la precipitación: y ésta es reprensible; otra, la delicadeza y celeridad; y ésta es laudable. Pues como dice el Filósofo, conviene que todos los hombres se aconsejen largo tiempo, pero que obren de prisa lo aconsejado; por tanto, cuando la premura quita el consejo, entonces precipita, y es viciosa... pero la premura, que se da en la ejecución de las cosas aconsejadas, es virtuosa, y se alaba"[60]. Cuando tenemos claro qué debemos hacer, debemos ser diligentes en su realización. En cambio, cuando no tenemos claro qué debemos hacer, debemos ser pacientes en deliberar qué haremos.

---

[55] "La precipitación quita la prudencia o providencia". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d34, q1, a1, co; "la precipitación de la acción, que es vicio opuesto a la prudencia". *Summa Theologiae*, II-II, q127, a1, ad2.

[56] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a3, ad2.

[57] "La precipitación, por la cual el hombre es llevado hacia aquellas cosas que se deben realizar más por el ímpetu de la pasión que por la elección, y contra ésta (la precipitación) está el consejo". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d34, q1, a2, co. Cfr. también *Summa Theologiae*, II-II, q53, a4, ad2.

[58] "La lujuria causa la inconsideración y la precipitación". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q153, a5, ad4.

[59] "La ira tiene un movimiento repentino, de donde se actúa precipitadamente y sin consejo". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q55, a8, ad3.

[60] El texto latino dice así: "duplex est festinantia, scilicet praecipitationis: et haec est reprehensibilis; alia tenuitatis et celeritatis; et haec est laudabilis. Nam sicut dicit Philosophus, omnes homines oportet consiliari diu, operari autem consiliata festinanter; quando ergo festinantia tollit consilium, tunc praecipitat, et est vitiosa,... sed festinantia, quae est in executione consiliatorum, est virtuosa, et laudatur". Tomás de Aquino, *Super ad Hebraeos*, lect4, c2.

Por otra parte, es conveniente tener en cuenta los *sentimientos sensibles* (pasiones, en lenguaje clásico) después de la toma de decisiones, pero no antes. En efecto, tales sentimientos constituyen una buena ayuda de cara a la *ejecución* de aquello que ha sido propuesto por la razón y que es recto, porque impulsan a obrar con presteza y agrado, pero no es oportuno tenerlos en cuenta de cara a la *deliberación* o *consejo*, porque tamizan y colorean con una capa de subjetividad sensible todo aquello que debemos dilucidar *objetivamente*. Esto último se comprueba de modo negativo en quien es excesivamente sentimental, pues no tiene suficiente capacidad de discernimiento, cambia fácilmente de parecer, y deviene indeciso, dejando muchos compromisos sin ejecutar o asuntos sin resolver. Aquí vale la sentencia de Hegel según la cual aferrarse a la verdad es la mejor de las pasiones, por ser la más fría, porque al ser así no debemos temer que se apague, mientras que las demás son susceptibles de decaimiento al enfriarse.

6. Contra la "solertia", la negligencia

Tomás de Aquino tiene muy en cuenta el vicio opuesto a la solercia, la *negligencia*, porque trata de ella con más extensión y detenimiento que de los demás vicios opuestos a la prudencia. "La negligencia comporta falta de solicitud debida"[61]. La solicitud, como se ha indicado, es sinónimo de *diligencia* o prontitud, pues cuando más diligentes nos encontramos respecto de algo, con más rapidez y preocupación centramos nuestra atención en ello, y con más celeridad y viveza intentamos llevarlo a cabo. De modo semejante, se puede decir ahora que la negligencia es sinónimo de *desidia*, *dejadez*, *pasividad* o *tardanza*.

"La negligencia se opone directamente a la solicitud. Pero la solicitud pertenece a la razón, y la rectitud de la solicitud a la prudencia. De donde, opuestamente, la negligencia pertenece a la imprudencia. Y esto aparece claro por el mismo nombre. Ya que como dice Isidoro, en el libro de las *Etimologías*[62],

---

[61] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q54, a1, co.

[62] Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, X, ad litt., N (PL 82, 387). Cfr. sobre los orígenes patrísticos de la prudencia en Tomás de Aquino: F. Dingjan, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez Saint Thomas d'Aquin*, Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, 38, Van Gorcum, Assen, 1967. Según este autor, Tomás de Aquino identifica expresamente la "prudencia" con la "discreción", entendida ésta como principio de mesura de nuestros actos (p. 225). Según él, las fuentes principales sobre las partes integrantes de la prudencia en el de Aquino son Casiano, San Bernardo y Ricardo de San Víctor. Por otra parte, Deman sostiene que la distinción de partes potenciales de esta virtud fue un asunto propiamente tomista. Cfr. Th. Deman, "La prudence", en *Somme Théologique, Revue des Jeunes*, Paris, ^{2}1949, pp. 399-413.

negligente se toma como el que no elige [*nec eligens*]. Pero la recta elección de esas cosas que son hacia el fin pertenece a la prudencia. De donde la negligencia pertenece a la imprudencia"[63]. Separándose de la tradición precedente[64], Tomás de Aquino sostiene que la *elección* es un acto de la *voluntad*[65] que versa sobre *medios*, no sobre el *fin último*[66]; pero es un acto de la voluntad que presupone un acto previo de la razón, el *juicio práctico*[67], y que está en función de otro acto de la razón práctica –y esto es lo que ahora más importa–, que es el *precepto* o *imperio*[68].

---

[63] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q54, a2, co.

[64] Según Tomás, para Aristóteles la elección era un acto de la razón y de la voluntad: "pues dice el Filósofo que la elección o es intelecto apetitivo o apetito intelectivo". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q1, a3, co. Para Gregorio Niseno también: "de donde Gregorio Niseno dice que la elección ni es apetito según sí misma, ni solo consejo, sino algo compuesto de estos". *Summa Theologiae*, I-II, q13, a1, co. Para San Alberto Magno pertenecía a una potencia distinta de la razón y de la voluntad: al *libre albedrío*. Cfr. *Super Eticam,* 154, 53.

[65] "La elección pertenece a la voluntad". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, III, lect6, n4. "La elección tiene en sí algo de la voluntad, y algo de la razón… Es acto de la voluntad en orden a la razón. Que sea directamente acto de la voluntad es patente en virtud de dos razones: en primer lugar por razón de su *objeto*: ya que el objeto propio de la elección es eso que es hacia el bien, lo cual pertenece a la razón de bien, que es objeto de la voluntad; pues el bien se dice del fin, ya sea como honesto o como deleitable y de lo que es al fin, como lo útil. En segundo lugar, por razón de su mismo *acto*, pues la elección es la última aceptación que alguien toma para seguir; lo cual no es de la razón, sino de la voluntad […]. Sin embargo, la elección no es acto de la voluntad absolutamente, sino en orden a la razón puesto que en la elección aparece algo que es propio de la razón, a saber comparar uno y otro, o presentar". *De veritate,* q22, a15, co.

[66] "La elección... no es del fin último, respecto del cual cada quien está determinado por naturaleza, sino sólo respecto de esas cosas que miran al fin". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d41, q1, a1, co; "la elección es sólo de esas cosas que son hacia el fin", "la elección, como no es de fin , sino de esas cosas que son hacia el fin, como queda dicho (a3), no es del bien perfecto, que es la felicidad, sino de otros bienes particulares". *Summa Theologiae*, I-II, q13, a6, co; "no es del mismo fin". *In Ethicam*, III, lect5, n15; "de donde el fin, en cuanto que es de este estilo, no cae bajo la elección". *Summa Theologiae*, I-II, q13, a3, co.

[67] "La conclusión del silogismo que se realiza en las cosas operables pertenece a la razón y se llama sentencia o juicio, al cual sigue la elección". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q13, a1, ad2. Cfr. asimismo: *De veritate*, q22, a15, ad2; *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc3, ad2; *De veritate*, q24, a1, ad2; q26, a7, ad3; *Summa Theologiae*, I-II, q13, a1, ad2; q13, a3, co; q14, a1, co; q14, a4, ad1; III, q18, a4, ad2.

[68] "La elección importa el precepto de la razón en esas cosas que se deben proseguir". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a3, co; "no todo acto de la voluntad precede a este acto de la razón que es el imperio, sino que lo precede alguno, a saber, la elección". *Summa Theologiae*, I-II, q17, a3, ad1.

Si la elección se subordina al *precepto* o *imperio*, acto propio de la *prudencia*, y "la negligencia consiste en el defecto de un acto interior, al cual pertenece también la elección"[69], cabe concluir que "la negligencia es acerca del acto de *imperio*, al cual pertenece también la solicitud"[70]. Al ser precedida la negligencia por el acto de elección de la voluntad, "la negligencia proviene de cierta flojera de voluntad, por la cual acontece que la razón no es solicitada para que impere aquellas cosas que debe, o del modo que debe"[71]. La debilidad de la voluntad, en rigor, la falta de virtud en ella, que se manifiesta en la elección, proviene de cierta *acidia*. Pero como la elección está en función del *imperio* o *mandato*, si ésta es débil, el imperio no ayudará a la formación de la prudencia, sino que favorecerá la inconstancia. Por ello cabe decir también que "la misma negligencia... proviene de la acidia"[72]. La *acidia* es una especie de *pereza* espiritual que anega el alma y nos lleva a no ser previsores, lúcidos, sagaces, y no sólo nos vuelve negligentes, sino también inconstantes[73]. Suele decirse que la *inconstancia* es el defecto dominante de la juventud en la actualidad. La mejor manera de combatir este defecto –como veremos más adelante– es la *prudencia*.

Si bien la anemia o abulia de la voluntad es un gran mal, y un impedimento de primer orden para la adquisición de la prudencia, no es, sin embargo, el peor de los males, el cual es siempre la *ignorancia*, si es que ésta es *culpable*; y lo es cuando "proviene de la negligencia"[74]. Otras veces no lo es, como cuando el error se causa de modo involuntario, o se causa debido a que alguien no puede conocer algo[75]. Pero es culpable cuando hay *negligencia*, "que no es otra cosa que no aplicar el alma a saber aquellas cosas que deben ser sabidas por alguien"[76]. Ahora bien, para aplicar el "alma" (la inteligencia, y también la volun-

---

69 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q54, a2, ad1.

70 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q54, a2, ad3.

71 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q54, a3, co.

72 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q20, a4, ad3. Cfr. asimismo: I-II, q84, a4, ad5.

73 "Tanto la improvidencia como el defecto de la inteligencia y de la solercia pertenecen a la negligencia e inconstancia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a2, co.

74 "La ignorancia que puede ser causa del pecado proviene de la negligencia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q84, a4, ad5; "tal negligencia hace que la misma ignorancia sea voluntaria y pecado". *Summa Theologiae*, I-II, q76, a3, co.

75 "Si es el error el que causa lo involuntario, proveniente de la ignorancia de alguna circinstancia sin ninguna negligencia...". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q19, a6, co; "no se imputa al hombre la negligencia si desconoce esas cosas que no puede saber". q76, a2, co; "no parece pertenecer a la negligencia el que alguien no aplique el alma a conocer aquellas cosas que debe conocer de modo simple o según todo el tiempo". *De malo*, q3, a8, co.

76 "La ignorancia tiene el ser pecado en virtud de la negligencia precedente, que no es otra cosa que no aplicar el alma a saber esas cosas que debe saber". Tomás de Aquino, *De malo*, q3, a7, ad7; "el pecado de ignorancia no consiste en la sola privación de ciencia, sino en ella a la par que

tad) a lo que debe saberse (y también quererse), se requiere de un impulso proveniente de una instancia cognoscitiva (que sea también volitiva) superior. Ésta es –como veremos– la *sindéresis*, que mueve tanto a la inteligencia como a la voluntad a conocer lo que se debe y a quererlo.

La ignorancia negligente de aquello que es preciso saber se debe a la falta de *estudio* debido: "la ignorancia es directamente voluntaria, a la cual se dirige el acto de la voluntad, o indirectamente, por negligencia, por el hecho de que alguien no quiere saber aquello que debe saber"[77]. La voluntaria *directa* es culpable[78]. Pero cabe también negligencia voluntaria *indirecta*: "se dice voluntaria indirectamente porque no ciñe el estudio para conocer; y ésta es la ignorancia de la negligencia"[79]. También ésta es culpable. Obviamente, si no se sabe aquello que se debe, directa o indirectamente, tampoco se podrá poner por obra. Por eso la negligencia no sólo se manifiesta en el *saber*, sino también en el *obrar*[80], si bien la primera manifestación es origen de la segunda.

La negligencia puede ser un defecto frecuente, pero no es nuevo, pues –según Tomás de Aquino– estuvo muy presente entre los antiguos; por eso cuenta, con el humor flemático que le caracteriza, que "las mismas opiniones están reiteradas en los hombres, después que descuidaron por negligencia el estudio, no sólo dos o tres veces, sino infinitas"[81]. En suma, pecar por defecto contra la rectitud de la razón práctica es *negligencia*[82]. Por último, sería conveniente recordar una advertencia de Tomás: "el que es negligente en lo pequeño, fácilmente es negligente en lo grande"[83].

¿Qué sentimiento permite evitar la negligencia? Para Tomás de Aquino el *temor*: "el temor hace evitar la negligencia, no sólo porque la negligencia se oponga directamente al temor, sino en cuanto el temor excita al hombre a los

---

su causa precedente, que es la negligencia en aprender". *De malo*, q3, a7, ad11; cfr. *In II Sententiarum*, d22, q2, a1, co; "si alguien desconoce por negligencia no se le excusa de culpa". *Quodlibeto*, I, q9, a3, co.

77 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q19, a6, co. Cfr. también: q76, a2, co.

78 "La misma negligencia de saber, o la inconsideración, es pecado". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q76, a2, ad3.

79 "Se dice voluntaria indirectamente ya que no aplica el estudio para conocer, y ésta es la ignorancia de la negligencia". Tomás de Aquino, *De malo*, q3, a8, co.

80 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d35, q1, a3, co; Tomás de Aquino, *Super Evangelium Matthaei*, lect25, c1.

81 Tomás de Aquino, *In Meteorologicorum*, I, lect3, n5.

82 "Si se salta alguna regla de la razón habrá pecado de curiosidad; pero si se queda por debajo habrá pecado de negligencia". Tomás de Aquino, *De malo*, q8, a2, co.

83 "Qui parva negligit, de facili magna negligit". Tomás de Aquino, *Super ad I Thimoteum*, lect3, c2.

actos de la razón"[84]. ¿Por qué el temor y no el *amor*? Para Tomás, porque "el amor causa seguridad, la cual alguna vez engendra negligencia, pero, el que teme, está siempre solícito"[85]. Ahora bien, esto no parece que sea siempre así, y no se debe convertir en regla de actuación, sino sólo "quandoque", *alguna vez*. ¿Cuándo? Precisamente cuando el amor no es perfecto: "la seguridad no causa de negligencia, a no ser en cuanto disminuye la estima de lo arduo, en lo cual disminuye también la razón de esperanza"[86]. La esperanza está en función del amor. Por eso, cuando hay amor de verdad, ya no se temen los inconvenientes, por arduos que sean, y uno anda solícito en las cosas de quien ama.

Para terminar, se puede formular la siguiente cuestión: ¿a qué *hábito* de la razón práctica se opone la *negligencia* que ciega a la *solercia*? La respuesta tomista indica que al tercero y principal: la *prudencia*[87]. ¿Por qué? Porque mira al *futuro*, al fin de la acción, teniendo en cuenta "esas cosas que son hacia el fin"; y es claro que la prudencia mira al fin de la acción. Además, el que anda solícito no es *inconstante*, vicio opuesto directamente a la prudencia.

---

84 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q54, a2, ad4.

85 Tomás de Aquino, *Super II ad Corintios*, lect7, c1. Cfr. también: *De veritate*, q6, a5, co.

86 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q40, a8, ad1.

87 "La negligencia se opone a la prudencia", Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q54, a2, sc; "la negligencia pertenece a la imprudencia". II-II, q54, a2, co.

CAPÍTULO 15

LA "SYNESIS" Y LA "GNOME"

1. "Synesis" o sensatez

El hábito que perfecciona a la razón práctica en orden al *juicio práctico*[1] se llama, desde el Estagirita, "synesis". A esta perfección adquirida de la inteligencia Tomás de Aquino le dedica el capítulo noveno de su comentario a la *Ética a Nicómaco*. La palabra significa *sentenciar bien*. Equivale al término castellano *sensatez*. No es sinónima de otras palabras castellanas tales como fallar, dictar, decretar, arbitrar, enjuiciar, juzgar, sancionar, etc., porque a todas éstas les caben los calificativos de "bien" o "mal", lo cual denota que ninguna de ellas puede designar a un hábito, o sea, a una perfección. Es un vocablo griego, inexistente en nuestros idiomas modernos y también en el latín medieval, por eso Tomás adopta el término griego y explica su significado: "de la misma manera se toma *synesis* y *eusynesia*, esto es, buen sentido, como asimismo se llaman *sinéticos* y *eusynéticos*, esto es, sensatos y bien sensatos, de quienes es propio juzgar bien"[2].

De la *synesis* se distingue la *ciencia* y la *opinión*[3]. La ciencia no es *synesis* porque acerca de la primera no cabe dudar ni aconsejarse[4], pero sí acerca de la

---

[1] Gorce encumbra en exceso el juicio práctico, pues escribe que "grâce à la construction opérée par ses jugements pratiques, libres et causes, l'homme, chaque homme, représente une individualité propre, qui dépasse la caractère asbstrait de toute loi universelle par à-peu-prè". "Le jugement practique", *Revue des Sciencies Philosophiques et Theologiques*, 1928 (17), p. 37. Por su parte, Yves Simon repara en el carácter incomunicable del juicio práctico, semejante al juicio por inclinación. Cfr. su trabajo: "Introduction to the study of Practical Wisdom", *The New Scholasticism*, 1961 (35), pp. 1-40. Cfr. a más abundamiento su libro: *Practical knowledge*, Fordham University Press, R. Mulvaney, 1991, donde se reproduce ese artículo en el cap. 1: *The ultimate Practical Judgment*. Una tesis similar, referida a la virtud de la prudencia, defiende C. J. O'Neil, en "Prudence, the Incommunicable Wisdom", R. E. Brennan (ed.), *Essays in Thomism,* Sheed & Ward, New York, 1942, pp. 184-204, pp. 382-387.

[2] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n6.

[3] Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n1.

segunda. Además, la ciencia versa sobre lo universal y necesario, pero no la *synesis*. La opinión tampoco es *synesis*, porque puede tener sentencias verdaderas o falsas, mientras que la *synesis* sentencia bien. Por eso la *synesis* es hábito, perfección, y la opinión no lo es. En efecto, la opinión versa sobre lo particular y contingente, pero sin rectitud[5]; en cambio, la *synesis* es recta. Además, "nadie hay que no tenga alguna ciencia u opinión. Por tanto, si toda ciencia u opinión fuese *synesis*, se seguiría que todos los hombres serían sensatos. Lo cual es manifiesto que es falso"[6].

Aunque la *synesis* mantiene una afinidad temática con la *eubulia* y con la *prudentia*, pues las tres versan sobre lo particular operable por nosotros[7], sin embargo, la *synesis* difiere de la *eubulia*, en que la *eubulia* es la rectitud en la deliberación o consejo práctico, mientras que la *synesis* es la rectitud en el juicio práctico[8]. Además, la *synesis* se añade a la *eubulia*, porque la *synesis* juzga acerca de lo que la *eubulia* ha deliberado[9]. Por su parte, también difiere la *synesis* de la prudencia, pues aunque ambas versen sobre lo que se aconseja, la *synesis* capacita para *juzgar* bien sobre las cosas agibles, mientras que a la prudencia pertenece el fin y el complemento, a saber, *mandar* lo que procede para actuar: "la prudencia es preceptiva, en cuanto que su fin es determinar lo que conviene realizar o no, pero la *synesis* es sólo judicativa"[10].

---

4 "Neque etiam (synesis) dicitur esse de his quae fiunt sive a natura, sive ab homine, de quibus sunt scientiae naturales et artificiales: sed est de illis de quibus aliquis potest dubitare et consiliari. Sic patet quod synesis non est aliqua scientia". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n2.

5 Para Byrne "there is a similarity between Thoma's notion of opinion, or probable knowledge, and modern notions of non-demostrative knowledge". *Probability and Opinion: A Study in the Medieval Presuppositons of Post-Medieval Theories of Probability*, Nijhoff, The Hague, 1968, p. 284.

6 Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n1.

7 "Omnia ista sint circa singularia et extrema patet per hoc quod operabilia sunt singularia et extrema; prudentia autem, synesis et gnomin circa operabilia sunt. Unde patet, quod sunt circa extrema". Tomás de Aquino, *In Ethicam,* VI, lect9, n12.

8 "Inventio autem in agendis consilium est; et ideo oportet haberi virtutem per quam ratio consilietur; et haec est eubulia, quae, secundum Philosophum, est rectitudo consilii, qua bonum inquiritur convenientibus mediis secundum debitum tempus, et alias circumstantias; et oportet haberi virtutem qua bene judicet de consiliatis; et haec est synesis". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc4, sol3.

9 "In actibus etiam rationis praecipuum est praecipere, sive eligere, quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur et consultiva, in quo dirigit eubulia, et iudicium de consiliatis, in quo dirigit synesis". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a12, ad26. Cfr. también: *In Ethicam*, VI, lect9, n5; *Summa Theologiae*, II-II, q51, a3, co.

10 Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n6.

Como se puede juzgar acerca de todo lo operable, y como dentro de este campo también cabe una virtud de la voluntad, la *justicia*, Aristóteles distingue la *synesis* de la *gnome*, pues "la *synesis* implica el recto juicio acerca de aquellas cosas que acontecen de modo plural, pero la *gnome* conlleva el recto juicio acerca de la dirección de lo justo legal"[11]. Esta última virtud no es otra cosa que el *recto juicio* sobre determinados casos, que es objeto de la *epikeia*[12]. La *synesis* y la *gnome* versan sobre lo singular, como también la prudencia[13], y por eso se relacionan con ésta última como sus predecesoras. La *epikeia*, en cambio, se relaciona directamente con la justicia.

El juicio práctico es un acto cognoscitivo de la razón, no la premisa menor de un silogismo práctico, pues ésta es la expresión lógica de aquél. Por otra parte, de destacar una acción a realizar sobre las demás no se sigue que esa acción se realice. En efecto, muchos propósitos quedan incumplidos. Si se pensaba en ellos y se afirmaba que se llevarían a la práctica sin intención de realizarlos, tales promesas fueron simples astucias. Los pactos acordados no cumplidos, en rigor, son mentiras prácticas, las más graves. De ahí el adagio medieval "pacta sunt servanda". Por eso se requiere que al acto del juicio práctico,

---

[11] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n9. En otro lugar Tomás añade: "Ad synesim pertinet recte judicare in illis ad quae se extendunt legis praecepta communiter: unde synesis est habitus judicativus agibilium". *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc3, ad3.

[12] D'Agostino, en su buen trabajo *La tradizione dell'epieikeia nel Medioevo latino*: *un contributo alla storia dell'idea di equità*, A. Giuffrè, Milano, 1976, tras aludir a la visión de esta virtud en el pensamiento griego y cristiano, añade la concepción de diversos pensadores medievales al respecto, tales como Roberto Grosseteste, Alberto Magno, Tomás de Aquino, los autores que engloba dentro de la crisis del tomismo, la concepción de Egidio Romano, Duns Scoto, Marsilio de Padua, Conrad von Gelnhausen, Enrique de Assia, Pedro de Ailly, Juan Gerson, Nicolás de Cusa, Antonio de Firenze, etc. Respecto de la visión del Aquinate sobre la *epikeia*, que sigue la aristotélica y a la que añade una neta concepción bíblica, D'Agostino, tras aludir al tratamiento tomista de esta virtud en cada una de las obras del *corpus*, destaca que su principio fundante es la ley y que el efecto del valor de la ley es el respeto a la misma. Concluye que "mentre a proposito della dispensa o dell'agire *praeter verba legis* Tommaso si era posto, per così dire, *ex parte obiecti*, aveva cioè preso come oggeto del'indagine la legge (como el Estagirita), nel caso dell'*epieikeia* egli si situa *ex parte subiecti* (perspectiva netamente tomista), sviluppa cioè un discorso intorno all'uomo e ad una sua modalità specifica di azione virtuosa… L'*epieikeia* viene quindi inmediatamente presentata da Tommaso come il modo di ubbidire più profondamente alla legge, anche se la si viola formalmente, perché mira a realizzare non la prescrizione esterna, ma l'intima volontà della norma… Anzi in un certo senso è la sintesi dell'agire umano *tout-cout*: come la definisce S. Tommaso, essa è la *superior regula humanorum actuum*". pp 101-102. Recuérdese, además, que el *bien común* al que se deben referir las acciones humanas para Aristóteles carece de la relevancia trascendente de la *beatitudo* tomista.

[13] "Primo ostendit synesim et gnomen esse circa extrema et singularia, sicut et prudential". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n12; cfr. asimismo: n21.

que permite destacar un bien por encima de los demás, le siga otro acto de la razón más comprometido con la ejecución de la acción u obra, y ese es precisamente el *imperio*. Ahora bien, para que se dé ese paso ulterior, se precisa conocer correctamente los distintos actos de juzgar prácticamente y saber valorarlos, y ese cometido es el propio del hábito de la *synesis*.

2. La sensatez en el marco de la razón práctica

En el estudio tomista de la prudencia (uno de los tratados más extensos de la *Suma Teológica*), disponemos al menos de diez cuestiones en que se trata de este hábito (II-II, q47-q56), que, por lo demás, constituye el estudio de Santo Tomás más elaborado de esta virtud (con cincuenta y seis artículos en total). Allí se distinguen los tres tipos de partes prudenciales siguientes: a) *integrales* (en las que destaca ocho), b) *esenciales* o *subjetivas* (de las que distingue cinco), y c) *potenciales* (en las que apunta tres). Estas distinciones las debe Tomás de Aquino a su maestro San Alberto Magno, y las aplicará asimismo a las cuatro virtudes cardinales[14]. De modo que estamos ante dieciséis aspectos distintos que se deben discernir suficientemente para glosar la virtud de la prudencia. No obstante, tres de ellos, los correspondientes a las denominadas "partes potenciales" de la prudencia, la *eubulia*, la *synesis* y la *gnome*, ya han sido aludidos.

Las ocho partes llamadas *integrales* están tomadas, según declara, "ad similitudinem", *por semejanza*, mientras que las *esenciales* se toman "strictu sensu", *en sentido estricto*. Por eso llama a las primeras "cuasi" integrales. ¿Por qué? Porque si bien la prudencia está acompañada de otras perfecciones *esenciales* que concurren para que ella pueda darse, pues sin memoria, inteligencia, razón, etc., uno no podría ser prudente, con todo, la prudencia considerada como virtud es una perfección *simple*, sin compuestos que la integren, es decir, sin partes *integrantes*.

Por lo que se refiere a las cinco partes *esenciales* o *subjetivas*, la personal, la familiar, etc., conviene aclarar que se denomina así en cada caso a la prudencia según sea el *sujeto* o *sujetos* sobre los que esta virtud recaiga.

Además, las tres partes llamadas *potenciales* de la prudencia, la *eubulia* o buen consejo, la *synesis* o sensatez y la *gnome* o resolución, no son, en rigor,

---

[14] Cfr. San Alberto, *In librum Boethii De Divisione*, tr. 4, c. I, P. De Loe (ed.), Bonn, 1913, pp. 74-75. Ramírez comenta de modo sintético estas partes en las introducciones a cada una de las cuestiones pertinentes de la edición bilingüe latino-castellana de la *Suma Teológica*, BAC, Madrid, vol. VIII, 1956.

partes de la virtud de la prudencia, puesto que ésta es, como se ha dicho, una perfección *simple*, sino que son unas *virtudes*, también *simples*, que la preceden, y posibilitan además que la prudencia se dé. Son, por tanto, virtudes distintas[15], aunque menores que la prudencia. De esas virtudes escribe Tomás de Aquino que son "virtudes adjuntas"[16] de la prudencia. Como hemos visto, la *eubulia* es la rectitud en los actos de deliberar; la *synesis* es la rectitud en los actos de juzgar bien, es decir, de destacar la mejor posibilidad factiva entre todas las demás posibles.

La dilucidación de los distintos hábitos predichos, y de la prudencia como hábito distinto y superior a ellos, constituye lo más importante del estudio de la razón práctica y de su culmen, que es, precisamente, la prudencia. Por eso se ha preferido ocuparse de ellos en primer lugar, antes de pasar a las matizaciones que Tomás de Aquino establece sobre la misma prudencia[17].

3. El fin del la sensatez: la prudencia

La sensatez es ante todo saber juzgar bien acerca de lo práctico. Pero lo práctico admite multiplicidad de facetas que hay que aprender. Por tanto, la *synesis* es un saber práctico que se aprende[18]. Pero no es el saber más alto acerca de lo práctico, pues la prudencia implica más saber que la *synesis*. En efecto, se puede ser sensato, en el sentido de sentenciar bien en lo práctico, y no pasar a la acción. Por eso la *synesis* se ordena a la prudencia[19]. Destacar rectamente con

---

[15] "Synesis importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in Graeco aliqui syneti, idest sensati, vel eusyneti, idest homines boni sensus, sicut e contrario qui carent hac virtute dicuntur asyneti, idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam sit etiam diversitas virtutum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q51, a3, co.

[16] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q48, a1, co.

[17] Un estudio más amplio de todas estas facetas prudenciales se encuentra en mi trabajo *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

[18] "Nomen synesis, secundum quam dicuntur aliqui eusyneci, quasi bene iudicantes vel bene sensati, venit ex ea voce, scilicet syniene quae dicitur circa hoc quod est discere. Multoties enim discere nominamus syniene". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n7.

[19] "In operabilibus cognitio ordinatur ad opus; ideo et consilium et judicium de consiliatis ad praeceptum de opere reducitur sicut ad finem; et propter hoc prudentia est usualis et principalis respectu aliarum, et aliae participant modum ipsius, sicut supra dictum est". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc3, co.

un juicio práctico una posibilidad factiva sobre las demás equivale a ser sensato, pero el que ese juicio o propósito concreto se ponga por obra o pase a la acción de modo correcto depende de la prudencia, el hábito que establece la rectitud, la corrección, en los actos de imperar cuando y como se debe las acciones que desarrollamos con nuestra conducta.

Efectivamente, el *hábito* que perfecciona la razón práctica en orden al *precepto*, *imperio* o *mandato* se denomina propiamente *prudencia*[20]. Lo propio del hombre prudente es saber mandar, gobernar: "la prudencia es la virtud del gobernante: *auriga virtutum*, la virtud moral que guía a las otras por afincarse en la razón. En la acción de gobierno, la menos temporal, la más vinculada a la intemporalidad cognoscitiva, es imprescindible el control de la prudencia, la virtud dianoética. El gobierno tiene que ver con el mandar y el obedecer. Aunadas en la prudencia, la obediencia y el mandato son virtudes, y de las más importantes, siempre que, como dice Aristóteles, ambas sean alternativas, no unilaterales"[21].

Nuestra sociedad tiene una concepción equivocada de la prudencia (al menos una noción que en modo alguno es aristotélico-tomista), en la medida en que se la ha venido a entender como reserva de actuación, es decir, permanecer cautelosamente a la espera de las acontecimientos, mantenerse al margen o en un segundo plano para que no le afecten los dichos y hechos que traman los hombres y que pueden ser dañinos. Es errónea esa visión de la prudencia porque la virtud radica justo en lo contrario: pasar a la actuación cuando y como se debe, pero *prontamente*. Esa reticencia actual a obrar prestamente según una conciencia recta puede ser debida a respetos humanos, pues vivimos en una sociedad a la que importa más el qué dirán que la verdad, referido esto en especial a los que están constituidos en autoridad. En efecto, no pocas veces por defender la verdad una persona ve comprometido su futuro laboral, profesional, e incluso familiar. Ante esas apremiantes circunstancias, una posible solución prudente es la de encogerse de hombros, sonreír y seguir adelante, pues a quienes no aceptan la verdad, no hay por qué comunicársela. Esta última actitud, lejos de ser descuidada, es prudente porque es imperada por la razón, que ve en el silencio

---

[20] "Mandar aplicando (lo mandado) a la obra, que es lo propio de la prudencia". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a4, qc2, ad3; "se dice que la prudencia es preceptiva". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q61, a3, co. Deman advierte que Tomás de Aquino emplea el término *precepto* por influjo de los traductores aristotélicos, mientras que usa el vocablo *imperio* por influencia de algunos pensadores medievales como San Agustín, Avicena y, sobre todo, San Juan Damasceno. Cfr. su trabajo: "Le precepte de la prudence chez S. Thomas d'Aquin", *Recherches de Theologie Ancienne et Médievale*, 1953 (20), pp. 40-59. Cfr. también sobre este punto del mismo autor: "Renseignements technicques au traité de la Prudence", *Somme Théologique*, *Revue des Jeunes*, París, 1949, pp. 459-478.

[21] L. Polo, *Ética*: *hacia una versión moderna de temas clásicos*, p. 194.

el mejor remedio ante la acusación injusta. Y es que existe demasiada crítica negativa individual y social.

Por otra parte, el *juicio crítico negativo* no responde a un acto de la virtud de la prudencia, ni siquiera a un acto del hábito inferior a ella, la *synesis*, sino precisamente a un acto del vicio contrario a la sensatez, vicio que inhibe la adquisición de la prudencia en aquél que lo secunda. Téngase en cuenta que este defecto no versa sobre personas, defecto que sería aún más grave que el que aquí se trata, sino sobre acciones humanas.

Del mismo modo que los actos del consejo y juicio práctico se ordenan al acto del precepto, los hábitos de la *eubulia* y la *synesis* se ordenan al hábito de la prudencia. De este modo se explica por qué se consideran al consejo y al juicio como actos de la prudencia[22], y por qué se toman la *eubulia* y la *synesis* como *partes potenciales* de ella[23]. Si los dos primeros actos prácticos están en función del imperio o precepto, es porque éste es *más* acto que aquellos. De manera similar, si la *eubulia* y la *synesis* son hábitos de la razón práctica que están en función de la prudencia, hay que concluir que la *synesis* es superior a la *eubulia*[24], y que la prudencia es superior a la *synesis*: "la prudencia es más eminente que la *synesis*, como la *synesis* lo es más que la *eubulia*, pues la inquisición se ordena al juicio como al fin, y el juicio al precepto"[25].

Lo que precede indica que la acción moral y laboral son más para practicarlas, que para predicarlas. Más aún, sólo habla correctamente de ellas quien las vive, quien las practica. Por eso no es prudente quien da muchas vueltas a un asunto bueno sin ponerlo por obra. Si después de haber visto con suficiente claridad un deber a realizar, éste no se lleva a cabo, tal defecto será debido a la cobardía, pereza, etc., pero no a la prudencia. La cobardía es falta de fortaleza, de valentía, una virtud moral imbricada con las demás, pero como los actos de la prudencia versan sobre las virtudes morales, que son, por así decir, su objeto propio, en ausencia de éstas ¿qué van a dirigir tales actos de la razón práctica? Más aún, cómo no caben objetos sin actos, se puede sospechar que a falta de estos habrá carencia de actos. ¿Habrá virtud de la prudencia si faltan los actos de imperar? Obviamente no. Por eso, el mayor error práctico es el que se comete por *omisión*. La omisión es siempre imprudencia, y se vuelve fácilmente

---

22 "Se dice que la prudencia es preceptiva de la obra, no sólo consiliativa y judicativa". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VII, q10, n3; "la prudencia no sólo es buena consiliativa, sino también buena judicativa y buena preceptiva". *Summa Theologiae*, I-II, q58, a5, ad3; cfr. I-II, q65, a1, co.

23 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc1, co; d33, q3, a1, qc4, co; *In Ethicam*, VI, lect8, n1; *Summa Theologiae*, II-II, q48.

24 "Synesis autem est magis circa ea quae sunt ad finem". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q51, a3, ad1.

25 Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n6; cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q68, a7, co.

injusticia. En suma –como decía Aristóteles– mientras que conviene demorarse en el consejo o deliberación, tras destacar (juicio práctico) e imperar (imperio) una acción, la puesta en práctica de esa acción conviene que se lleve a cabo con celeridad[26]. Lo contrario denota falta de decisión, fomenta la pasividad y, al fin, provoca la injusticia.

De lo que precede se deduce una tesis neta, pero se abre también una cuestión. La tesis dice así: si en la razón práctica los hábitos posteriores son superiores a los precedentes, es claro que no nacen de los anteriores[27], pues lo superior no puede nacer de lo inferior. La pregunta, en dependencia de esta observación, se puede formular como sigue: si los hábitos superiores, o más cercanos al fin, no nacen de los inferiores, que más lejanos al fin, ¿de dónde surgen? La respuesta es prematura de momento, pero se puede ofrecer un nombre: la *sindéresis*, un hábito innato superior a la razón práctica que activa progresivamente a esta vía racional. Si ser prudente es combatir las faltas de omisión, y se ha indicado que a lo que empuja la sindéresis es a obrar bien, la vinculación entre la prudencia y la sindéresis ahora se ve más clara: la prudencia es una concreción específica del impulso universal a actuar de la sindéresis, una redundancia perfectiva de ese hábito en la razón práctica.

4. Contra la sensatez, la inconsideración o insensatez

Cualquier error en teoría del conocimiento –se ha escrito más arriba– es siempre por defecto. El peor de los males –como también se ha advertido– es siempre la ignorancia. Pues bien, esas tesis hay que hacerlas extensibles a la razón práctica, a sus actos y hábitos. Contra el acto práctico de la razón que es el *juicio práctico*, sobre el que se forma el hábito de *synesis*, se opone la falta de juicio práctico debido, es decir, *recto*. Se subraya *recto*, para denotar que no es que estemos faltos de juicios prácticos, sino que superabundan los que no son rectos. En efecto, como se ha indicado, nuestra sociedad padece una inflación de juicios que adolecen de rectitud de intención. Si el hábito de *synesis* se forma por repetición de actos de juicio práctico que son rectos, la ausencia de tal

---

[26] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q47, a9. Pieper, siguiendo al Estagirita, escribe que "si en la deliberación conviene demorarse, la acción deliberada debe ser rápida". J. Pieper, *Prudencia y templanza*, p. 55.

[27] "Primo ostendit quod synesis non est prudentia. Secundo quod non sit prudentiae generation". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n4; "synesis non est generatio prudentiae". n7.

hábito se llama *inconsideración*[28]. También se puede llamar *insensatez*[29]. Se trata de una *necedad* práctica, es decir, de no saber juzgar cuando y como se debe, o de juzgar demasiado (incluso a las personas) cuando y como no se debe.

Es propio del acto judicativo *considerar*. Considerar es *juzgar*, destacar. "La consideración conlleva el acto del intelecto que intuye la verdad de lo real. Así como la inquisición pertenece a la razón, así el juicio pertenece al intelecto: de donde en las cosas especulativas la ciencia demostrativa se llama judicativa, en cuanto que se juzga de la verdad de las cosas investigadas por resolución a los primeros principios inteligibles. Y por ello, la consideración pertenece máximamente al juicio. De donde también el defecto en el recto juicio pertenece al vicio de la inconsideración: a saber, en cuanto que alguien juzgando rectamente falla por el hecho de que desprecia o niega atender aquellas cosas de las cuales procede el juicio recto"[30]. Considerar es examinar atentamente un asunto. Juzgar, suele decirse, es *atribuir*. El juicio práctico debe versar sobre medios, no sobre personas, pues el juicio práctico no puede versar sobre realidades superiores a él. En caso de hacerlo, se equivoca sistemáticamente.

Quien no enjuicia no evalúa, no precisa o no aprecia lo que tiene *in mente*. La inconsideración es la actitud propia del desatento y desdeñoso, de quien relega, rechaza o posterga compromisos porque no se atreve a decir sí a sus proyectos mentales que ratifican la realidad o están llamados a realzarla. El que no afirma se vuelve irresoluto. Es el que carece de firmeza, tal vez por desgana o por cansancio, para afirmar la realidad. "Toda consideración de aquellas cosas que se atienden en el consejo se ordena a juzgar rectamente: y por ello, la consideración se perfecciona en el juicio: de donde también la inconsideración se opone máximamente a la rectitud del juicio"[31]. ¿Y si la consideración no descubre algo claro? Entonces lo mejor es suspender el juicio. Lo contrario es afirmar con empeño el propio juicio sobre un tema (peor si es sobre una persona) ante el que no se ha arrojado suficiente claridad mental. Pero esa actitud es, en rigor, voluntarismo irracional. Como la virtud que perfecciona directamente a la voluntad es la justicia, ese voluntarismo de fondo, es defecto de virtud en la voluntad, a saber, injusticia. Ese defecto provoca la separación o aislamiento de quien lo comete respecto de las demás personas y, a su vez, la ceguera mental práctica en quien lo practica. Incurrir en él acarrea un sentimiento negativo en el propio agente: un nerviosismo perturbante derivado de la falta de seguridad en

---

[28] "Quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis et gnome, est inconsideratio". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q53, a2, co.

[29] "Qui carent hac virtute dicuntur asyneti, idest insensati". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q51, a3 co. Cfr. también: *Summa Theologiae,* II-II, q53, a2, co.

[30] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q53, a4, co.

[31] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q53, a4, ad2.

los juicios emitidos que han comportado perjuicios notables para los demás. Se trata en suma, de falta de paz y serenidad en las actuaciones prácticas.

Es más difícil acertar en el juicio práctico que en el teórico, que se mueve en el ámbito de lo necesario, terreno propio de la *ciencia*. Por eso, "la inconsideración se toma aquí según una materia determinada, esto es, según las cosas humanas agibles: en las cuales deben ser atendidas muchas más cosas incluso que en las especulativas para juzgar rectamente; ya que las operaciones se dan en relación a las cosas singulares"[32]. Si ejercitarse en la razón práctica comporta más dificultad que en la teórica, ¿acaso comporta mayor conocimiento? No para Tomás de Aquino, simplemente porque la materia a enjuiciar es menos clara, menos cognoscible.

El juzgar en lo práctico es bueno cuando conviene, pero no siempre. Por ejemplo, cuando se trata de juzgar el interior de las personas por sus manifestaciones. Eso no sólo no es debido, sino que tampoco se debe hacer, porque el juicio versa sobre lo práctico, contingente, sometido a nuestro poder, y es claro que la intimidad de las personas no es una realidad de ese estilo, pues no está ni debe estar en nuestras manos. ¿Qué recomendar a quienes son blanco de juicios no rectos de los demás? Que encarnen en su vida práctica el significado de esa palabra vulgar: "pasar", es decir, que no tengan en cuenta esos juicios, o sea, que se los tomen –como ordinariamente se dice– por una friolera. ¿Y si tales juicios pueden causar perjuicios seguros al encausado? Intentar ponerse al margen de su alcance. ¿Y si son tan duros o reincidentes que avivan la desconfianza del inculpado? No fiarse ingenuamente, pero estar abierto al perdón, porque la gente puede cambiar. Con todo, como los casos prácticos son tan distintos y con tantas variantes, lo mejor es seguir el consejo aristotélico: preguntar en cada caso al hombre prudente, es decir, al experto en moral.

La ausencia de *juicio recto* puede deberse a la envidia, a la soberbia, a la pereza, pero también –como se ha dicho– al cansancio, a la enfermedad, etc. En estos últimos casos, quien juzga puede ser más o menos culpable o, al menos, más disculpable. Pero en el caso de la pereza mental, la inconsideración se debe a una especie de superficialidad o frivolidad, que son culpables. Es la actitud de quien está de vuelta, del que todo lo mide a la ligera y con el mismo rasero; de quien todo se lo toma a broma, o también demasiado en serio; una especie de infantilismo caprichoso que no valora la realidad práctica en su justa medida. En esas actitudes se nota, pues, una carencia de destacar aquello que vale la pena por encima de lo demás, en un momento y lugar determinados y del modo apropiado. Al no haber sabido sopesar bien previamente entre las diversas posibilidades a realizar, no se llega a una determinación. Al no haber medido sufi-

---

[32] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q53, a4, ad3.

cientemente los pros y los contras de las acciones a llevar a cabo, se carece de fuerzas para decantarse por una opción entre otras posibles.

De esa culpa, obviamente, la *voluntad* no queda eximida[33], pues ésta ha devenido débil para *elegir*, y cede ante la atracción de las pasiones. Como es sabido, la *elección*, acto de la voluntad, sigue al *juicio práctico* de la razón. Por tanto, presupone un acto previo suyo: el *consentir*: "la elección añade sobre el consentir cierta relación respecto de eso de lo que se elige algo: y, por eso, después del consentir, la elección recae sobre ello"[34]. Pero la flojera de la voluntad inhibe una elección decidida y recta, cediendo ante la solicitud de los apetitos sensibles, especialmente los inferiores. Por eso, en el amor libidinoso se pone la inconsideración[35], o de otro modo: la lujuria causa no sólo la precipitación…, sino también la inconsideración[36]. Como también es sabido, hay dos tipos de pereza, la sensible y la espiritual, a la que Tomás denomina *acedia*, y que es más grave que la precedente, también en este punto, porque mitiga la luz espiritual.

También se podría añadir que existe otro defecto capital que nubla –en mayor medida que la lujuria– la claridad del juicio práctico recto: la *soberbia*. Imponer injustificadamente el propio parecer por encima de la consideración de los demás en muchas maneras prácticas de proceder es falta de humildad y acarrea, como vicios derivados de esa actitud, el desprecio, la vejación ajena, el etiquetamiento negativo de los demás, etc.

Se ha traducido en su momento la *synesis* por *sensatez*. De modo que a quien carece de este hábito y es *inconsiderado* también se le puede llamar propiamente *insensato*. Si *synesis* significa literalmente tener "buen sentido", el que carece de ella le *falta el buen sentido*, o también decimos de él que *carece de tino*. No se trata, obviamente de la ausencia del sentido *sensible*, sino del "sentido común" que es susceptible de desentrañar la *razón* en su uso práctico, es decir, de la *verdad práctica*: "insensato se dice propiamente al que carece de sentido. Pero el sentido espiritual es el conocimiento de la verdad, por tanto, quien carece de verdad, se llama propiamente insensato"[37]. Por ejemplo, hay quien carece de conocimiento experiencial acerca de la naturaleza sensible para

---

[33] "La razón de la inconsideración puede ser, sin duda, la voluntad intensamente vertida hacia su propio bien". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c110, n2.

[34] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q15, a3, ad3.

[35] Cfr. Tomás de Aquino, *De malo,* q15, a4, co.

[36] "La lujuria causa la inconsideración y la precipitación". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q153, a5, ad4.

[37] Tomás de Aquino, *Super ad Galatas*, lect3, c1. Y en otra parte añade: "sensatos, esto es, hombres con buen sentido, como al contrario, quienes carecen de esta virtud se llaman sin sentido, esto es, insensatos". *Summa Theologiae,* II-II, q51, a3, co.

cuidarla o mejorarla, y le es imposible distinguir entre un mineral u otro, entre una u otra planta, en cómo cultivar un jardín o un campo, interpretar fenómenos físicos o el comportamiento distinto de unos u otros animales, orientarse en un lugar, etc. Hay quien carece de conocimiento práctico experiencial sobre diversos asuntos culturales (automóviles, productos culturales del hogar, etc.), y es incapaz de realizar arreglos, mejoras en esos ámbitos. A esos tales se les suele pasar por alto dichos asuntos o desperfectos, sencillamente porque carecen de su sentido. Con todo, es curioso que esos mismos que carecen de tan elemental sentido para enjuiciar realidades tan sencillas como las aludidas, se atrevan con gran facilidad a enjuiciar comportamientos e intenciones de los demás o incluso a las mismas personas, temas, obviamente, más difíciles. Esta actitud no es normal, al menos, no es sensata.

Claramente no todos están dotados de uso de razón. Los niños pequeños, por ejemplo, no lo están. De modo que no puede llamárseles propiamente "insensatos", pues "se dice que alguien es insensato, si en la edad perfecta carece de discreción, pero no en la edad pueril"[38]. *Discreción* indica saber discernir, no lo contrario, es decir, suspender el juicio práctico. Discreto no es el que sistemáticamente se calla, sino el que juzga cómo y cuando debe, y en el que sus silencios son fruto de su juicios rectos. Además, entre los que están dotados de uso de razón, es claro que no todos son igualmente sensatos. Lo son más aquellos quienes más aciertan en el examen de las acciones y operaciones concretas a realizar que puedan modifican la realidad física mejorándola, añadiéndole perfección.

Si *insensato*, *asynético* o privado de sensatez, es sinónimo de *inconsiderado*, o privado de consideración o juicio; también lo es *fatuo*[39], porque, según Tomás de Aquino, "el fatuo carece del sentido del juicio"[40]. La fatuidad, no obstante, se distingue de la estulticia, porque es peor que ella, ya que implica privación del juicio, mientras que la estulticia conlleva sólo su embotamiento: "difiere la estulticia de la fatuidad... en que la estulticia conlleva la estupidez del corazón y la obtusión del sentido; pero la fatuidad conlleva la completa privación del sentido espiritual. Y por ello, se opone convenientemente la estulticia a la sabiduría. Pues el sabio... se dice por el sabor; ya que como el gusto es apto para el discernimiento de los sabores de los alimentos, así el sabio lo es para el discernimiento de las realidades y de las causas. De donde resulta claro que la estulticia se opone a la sabiduría como contrario; pero la fatuidad como pura negación"[41].

---

38 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IX, c6, n20.

39 "Fatuo es lo mismo que insensato". Tomás de Aquino, *Super ad Galatas,* lect3, c1.

40 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q46, a1, co.

41 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q46, a1, co.

Otro sinónimo en el *corpus* tomista de *inconsiderado* es *vacuo*: "vacuo es lo mismo que *fatuo*"[42]. Alguien es vacuo, vacío, cuando va creciendo en edad pero no en sensatez[43], y eso es monstruoso. De ordinario se dice que tal persona carece de fundamento. Se trata de una especie de adolescencia arbitraria prolongada, una frivolidad o superficialidad que a veces se extiende durante muchas décadas..., en las cuales se sigue viviendo en función del placer sensible, de la falta de compromiso y responsabilidad, etc. Sí; la *sensatez* no es una perfección que se adquiera necesariamente con el paso de los años, con la llegada a la edad madura, o incluso con la entrada en la ancianidad, pues "la prudencia se adquiere por el ejercicio; por tanto, cuando en la juventud no se ocupan en los bienes, en la senectud son imprudentes"[44].

Por lo demás, en el vicio de la *inconsideración* están incluidos los vicios opuestos a dos "partes integrales" de la prudencia: la *circunspección* y la *cautela*. De modo que la *incautela* y la *incircunspección* se pueden reducir a la *inconsideración*. Quien no es precavido y quien no atiende a las circunstancias del lugar en el que se encuentra, yerra de ordinario en su modo de enjuiciar lo que acontece a su alrededor; no tiene la suficiente cintura para desenvolverse en ese ambiente, lo pasa mal, no se adapta, y tarde o temprano fracasa, se derrumba o se marcha. Otras veces no tiene él la culpa, pues el ambiente y las circunstancias que le rodean –contra los que ni puede ni es pertinente enfrentarse abiertamente– están conformados por vicios adquiridos, tan solapados como asumidos y establecidos, es decir, por un desorden humano en el que, pese a las apariencias, se nota abundante carencia de virtudes sociales, fruto manifiesto de abundancia de vicios personales (soberbia, envidia, etc.).

Seguramente, la exposición tomista sobre la sensatez es una buena lección para nuestra sociedad, en la que la mayor parte de los buenos propósitos y determinaciones (matrimoniales, laborales, de amistad, espirituales, etc.) fracasan por falta de ponerlos por obra y, sobre todo, por falta de *constancia* en esa puesta en práctica, pues ser persistente en el cumplimiento del deber es vivir con heroísmo la virtud a la que la prudencia favorece.

---

42 "Vacuus est idem quod fatuus". Tomás de Aquino, *Super ad Thimoteum I*, lect5, c22.

43 "Ya que el vacuo es el desarrollado en la edad del cuerpo pero no en la del alma". Tomás de Aquino, *Sermón Puer Iesus*, n. 1, ps. 2.

44 El texto original declara: "prudentia enim acquiritur per exercituum; quando ergo in iuventute se in bonis non ocupant, sunt in senectute imprudentes". Tomás de Aquino, *Super ad Titum,* lect2, c1.

5. La "gnome" o saber sentenciar "ad casum"

Dícese que el pensamiento oriental es más bien de corte ético que teórico, y que dentro del primer ámbito tampoco es sistemático sino *gnómico*. Con esta palabra poco frecuente se quiere indicar que ciertos autores orientales aciertan admirablemente al juzgar los problemas en algunas situaciones prácticas concretas, pero no en todas, de modo que no tienen un cuerpo de doctrina uniforme. Ese es el parecer de Tomás de Aquino respecto de la *gnome*. En efecto, para él este hábito permite acertar en casos prácticos de actuación humana que son excepcionales, es decir, que no obedecen a la regla común del comportamiento humano[45].

Por eso la *gnome* se distingue de la *synesis* en que la primera regula según ciertas *reglas excepcionales*, mientras la segunda juzga acerca de las cosas operables según la *ley común*. Eso no implica que el juicio de la *gnome* sea incorrecto, sino que algunos casos prácticos son excepcionalmente difíciles de resolver con los parámetros de la conducta virtuosa habitual, y entonces se necesita más luz, es decir, más conocimiento práctico, o sea, centrar más la atención en ese caso y buscar sólo para él una pauta de solución distinta, *aunque ésta sea contraria* a la regla común[46]. Efectivamente, "la *gnome* regula según la misma razón natural en esas cosas en las que falla la ley común"[47]. Si la gnome no fuera acorde con la razón natural (*sindéresis*), no sería virtud. Pero si sus juicios son una excepción a la regla común de la *synesis*, es porque esas reglas comunes se deben saltar en algunas circunstancias[48]. ¿Por qué? Sencillamente porque no son ni la única ni la superior regla de actuación, ya que en el ámbito práctico no cabe nunca una regla de actuación que sea última, definitiva. Siempre se puede mejorar. Por eso la conculcación la norma habitual por parte de la *gnome* es virtuosa.

Al parecer, la *gnome* comporta una intensificación de la *synesis*, un mayor saber ético práctico vertido *ad casum*. Por eso Tomás de Aquino declara que la *gnome* comporta más perspicacia del juicio, y que deriva de principios más

---

45 "Ad synesim pertinet recte judicare in illis ad quae se extendunt legis praecepta communiter: unde synesis est habitus judicativus agibilium; sed ad gnomen pertinet rectum judicium de illis in quibus lex deficit quae specialem habent difficultatem, in quibus epiceia dirigit, ut dicitur 6 *Ethica*, unde gnome secundum Philosophum est rectum judicium epiceios". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc3, ad3.

46 "Gnome, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q48, a1, co.

47 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q57, a6, ad3.

48 "Gnome… est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q48, a1, co.

altos, es "altior virtus iudicativa"[49]. No puede ser de otro modo, si los hábitos cognoscitivos, como también las operaciones inmanentes, son siempre jerárquicas. Esta tesis se puede comprobar también experiencialmente, porque se pueden encontrar muchos más hombres sensatos que juzguen acertadamente sobre las costumbres ordinarias, que esos otros que tienen en su haber (*hábito*) una perspicacia judicativa para casos excepcionales[50] que requieren mayor discernimiento. Esto también se suele apreciar en las escuelas de negocios que usan como modelo pedagógico el método del caso, cuando proponen resolver algunos problemas puntuales cuya solución es contraria a la regla generalmente aceptable.

Dado que la política, entendida como virtud[51], es un extensión social más amplia que la ética, lo dicho acerca de la *gnome* en el ámbito privado se puede hacer extensible también al público[52]. Asimismo, la justicia se puede tomar como una virtud de la voluntad en el ámbito privado, y también hacerla extensible al ámbito social. Es sabido que en la esfera publica la justicia regula en el *bien común*, pero que se da una excepción virtuosa de esa ley común justa a la que se denomina *epiqueia*. Pues bien, existe una proporcionalidad entre la *synesis* y la *justicia* y entre la *gnome* y la *epiqueia*: así como la *gnome* es más hábito racional práctico que la *synesis*, así la *epiqueia* es más virtud moral que la *justicia*[53].

---

49 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q51, a4, co.

50 "Inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q51, a4, ad3.

51 Gullo observa que "il Cristianesimo risolve, al contrario (del pensamiento griego), la política nella morale"; *Prudenza e politica: lettura critica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema di fondo della filosofia politica*, Acireale, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1974, p. 121. Leopoldo Eulogio Palacios distingue entre la política como mero arte, que equipara al maquiavelismo, y la política como virtud, es decir, como prudencia; cfr. *La prudencia política*, Gredos, Madrid, [4]1978, pp. 109 ss.; pp. 191 ss. Cfr. asimismo sobre este tema: R. A. Merino Westphal, *La prudencia política*, Universidad Panamericana, México, 1983.

52 "Ad legalem autem iustitiam, quantum ad ea quae communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quae, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quae quandoque particulariter agenda occurrunt praeter communes leges, ponitur eugnomosyna, quasi bona gnome, quae est in talibus directiva, ut supra habitum est in tractatu de prudential". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q80, a1, ad4.

53 "Sed id quod est epiiches est directivum iusti legalis, ex eo quod necesse est legem deficere in paucioribus. Sicut ergo synesis importat iudicium rectum circa ea quae ut in pluribus contingunt, ita gnomyn importat rectum iudicium circa directionem iusti legalis. Et ideo dicit, quod illa virtus quae vocatur gnomyn, secundum quam aliquos dicimus eugnomonas, idest bene sententiantes, et habere gnomen, idest attingere ad rectam sententiam, nihil est aliud quam rectum iudicium eius,

En efecto, si –según Tomás de Aquino– la materia de la prudencia (entendida en sentido amplio, es decir, con sus virtudes anejas) son las *virtudes morales*, como es claro que no todas estas virtudes son iguales o valen lo mismo, sino que la distinción entre ellas es jerárquica, pues unas implican una mayor activación para la voluntad que otras, así, si se dice que la *gnome* es superior a la *synesis*, es porque la virtud moral sobre la que versa la *gnome* será superior a aquella otra sobre la que verse la *synesis*. Eso significa que la *gnome* versa sobre la *epiqueia*, y que la *epiqueia* es superior a la justicia[54].

Por lo demás, que el hábito de la *gnome* se requiere en mayor medida en nuestra sociedad es claro, dada la mayor complejidad de los problemas a resolver en ésta. A esto apuntan incluso los filmes en los que se pone de manifiesto que el comportamiento del protagonista no cabe ser enjuiciado bajo los moldes de la ley común, aun siendo ésta recta, o de los parámetros profesionales usuales, aún siendo estos correctos. Y es que cuando incrementa la problemática social, la respuesta acertada a los retos que ésta plantea es no sólo más virtuosa, sino incluso heroica. Por el contrario, intentar resolver con una misma pauta todos los casos, unas veces no pasa de mera ignorancia, pero otras es señal de pereza mental, a la que se pueden vincular otros vicios superiores.

6. El fin de la gnome: la prudencia

Así como la prudencia es el fin de la sensatez, así también lo es del saber sentenciar bien en casos excepcionales, es decir, de la *gnome*: "es manifiesto que en esas cosas que se hacen por el hombre, el acto principal es mandar, al cual se ordenan los demás. Y por eso a la virtud que impera bien, a saber, la prudencia, como a la principal, se añaden otras secundarias, la *eubulia*, que delibera bien, y la *synesis* y la *gnome*, que son partes judicativas"[55]. Por pruden-

---

quod est obiectum epiichiae". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n9. En otro lugar añade: "Ad synesim pertinet recte judicare in illis ad quae se extendunt legis praecepta communiter: unde synesis est habitus judicativus agibilium; sed ad gnomen pertinet rectum judicium de illis in quibus lex deficit quae specialem habent difficultatem, in quibus epiceia dirigit, ut dicitur VI *Ethica* unde gnome secundum Philosophum est rectum judicium epiceios". *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc3, ad3.

[54] "Sicut ergo synesis importat iudicium rectum circa ea quae ut in pluribus contingunt, ita gnomyn importat rectum iudicium circa directionem iusti legalis. Et ideo dicit, quod illa virtus quae vocatur gnomyn, secundum quam aliquos dicimus eugnomonas, idest bene sententiantes, et habere gnomen, idest attingere ad rectam sententiam, nihil est aliud quam rectum iudicium eius, quod est obiectum epiichiae". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n9.

[55] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q57, a6 co

cia se entiende aquí, sobre todo, el mandato que ejercemos sobre nuestras propias acciones, no sobre las de los demás. En efecto, hay personas que parecen hacer nacido mandando y para mandar a los otros. Sin embargo, estos deben tener mucho más cuidado con sus propias palabras, gestos y acciones que con las de los demás, pues es claro que si se equivocan mandando con palabras y gestos que no son *rectos*, entorpecen más su hábito práctico superior, la prudencia. El resultado de esa mala gestión es manifiesto: aislamiento, ya que promueven la desconfianza.

Una cosa es acertar a dirimir lo que se debe hacer en un caso práctico concreto excepcional, y otra llevar a cabo de modo recto lo propuesto. Lo primero pertenece a la *gnome*, lo segundo, a la *prudencia*. La razón de esta jerarquía es sencilla y sigue una máxima general que repite mucho Tomás de Aquino, a saber: *lo que son los primeros principios en el ámbito teórico, eso es el fin en el ámbito práctico*. De modo que el hábito práctico más cercano al fin –la actuación– será superior a los precedentes. "Pero como en las cosas operables el conocimiento se ordena a la obra, por eso tanto el consejo como el juicio acerca de lo aconsejado se reducen al precepto como al fin. Y por eso, la prudencia es principal respecto de las demás, y las demás participan de su modo"[56]. Por eso la prudencia es el fin de la *eubulia*, de la *synesis* y de la *gnome*[57]; y por eso es preferible a ellas[58]. Dada la jerarquía de los hábitos cognoscitivos en lo práctico, del mismo modo que sólo se podrá tener el hábito de la *gnome* si se tiene previamente el de *synesis*, así sólo podrá tener el de prudencia el que tenga no sólo el de *synesis* sino también el de *gnome*, pues lo propuesto como solución excepcional en un caso determinado está para que eso se ponga por obra. En efecto, el hombre prudente debe mandar sobre esos juicios especiales[59]. Como se ve, no es tan fácil ser prudente.

De lo que precede se puede formular una cuestión, que aunque no está explícitamente contestada en el *corpus* tomista, se puede resolver a raíz de estas ex-

---

[56] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc3, co.

[57] "Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q57, a6, co.

[58] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q68, a7, co.

[59] "Manifestum est synesim et gnomyn esse extremorum singularium, in quantum synechus (et) eugnomen, id est bene sententians, vel signomyn, id est contemperanter sententians, est iudicativus de illis de quibus prudens praecipit. Ea enim quae sunt epiikia, de quibus est gnomyn, possunt communiter se habere ad omnia bona humana, quorum est prudentia, inquantum unumquodque eorum se habet ad alium, quod est de ratione iustitiae; dictum est enim supra, quod epiiches est quoddam iustum; sic bene dictum est, quod gnomi sit de his de quibus est prudential". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n12.

posiciones. Es la siguiente: es claro que la justicia no es la virtud más alta de la voluntad, sino la *amistad*. Ahora bien, si caben hábitos racionales prácticos que tienen como materia la justicia legal (*synesis*) y la especial (*gnome*), hay que preguntar si la prudencia, que es un hábito racional práctico superior a aquellos, tiene como objeto la amistad. En caso de respuesta afirmativa, surge la duda de si es suficiente la luz racional de la prudencia para fomentar la amistad o se requiere de algún hábito superior. En caso de respuesta negativa, cabe preguntar varias cosas: ¿acaso nos falta un hábito práctico que tenga como materia a la amistad? ¿o tal vez se trata de otro hábito racional práctico que no está en el elenco aristotélico que sigue Tomás de Aquino? Intentemos responder a esta aguda cuestión.

Tomás advierte que hay virtudes que exceden a la justicia, e indica que si no se está estrictamente obligado a satisfacer el derecho de otro, aparecen la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad. Un pensador reciente ofrece la propuesta de que la *veracidad* es superior a la justicia, tomada ésta en su diversas formas[60]. Si eso es así, la cuestión que se abre es dirimir si la veracidad es una virtud de la voluntad, o si es, más bien, el hábito superior de la *razón práctica* que andamos buscando. Es claro que de cara a promover la amistad no basta con ser prudente, es decir, con imperar rectamente nuestras acciones, sino que se precisa algo más, a saber, la rectitud de las mismas obras: la *veracidad en palabras y obras*. Pero dotar de sentido o "verdadear" nuestras palabras y obras no puede ser una virtud de la voluntad, puesto que esta facultad no conoce. En suma, la veracidad parece más un hábito práctico de la inteligencia que una virtud de la voluntad y, tal vez, el hábito práctico superior. De ser esto cierto, el fin de nuestro conocer práctico será *decir* y *hacer* la verdad teniendo como fin la virtud de la *amistad*. Esto parece no sólo más humano, sino también más cristiano[61].

7. Contra la gnome, la inflexibilidad o rigidez

Por otra parte, si la *gnome* "comporta cierta perspicacia en el juicio"[62], ¿cómo describir su defecto opuesto? Como la ausencia de perspicacia, es decir, juzgar de igual modo todos los casos. Si la *gnome* facilita la *epiqueia*, que com-

---

60 "Sostengo que la virtud de la veracidad es más que una parte potencial de la justicia, pues sin comunicación la sociedad humana es imposible, y la veracidad es la clave de la comunicación". L. Polo, *Antropología trascendental,* vol. II, p. 186.

61 "Veritatem facientes in caritate". *Efesios*, 4, 15.

62 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q51, a4, ad3.

porta ser clemente en algunos casos especiales donde no se debe aplicar la *justicia* común, lo que se oponga a la *gnome* debe ser disponer de un juicio ya fijado, una especie de falta de soltura judicativa que impide cambiar de parecer aunque cambien las circunstancias.

A ese defecto se le puede llamar *inflexibilidad* o *rigidez* mental. Al que está encerrado en su propio criterio, o en un criterio ajeno, le falta discernimiento *ad casum*, sobre todo si ese caso no se puede resolver porque la amplitud que le ofrece su criterio no es suficiente. En esta tesitura no se da cuenta que el criterio no puede ser una norma fija, sino una orientación hacia lo bueno. Ahora bien, si se topa con algo mejor no previsto dentro de ese criterio, es una necedad atenerse al criterio. El que se obceca en el criterio, por ello mismo no puede avanzar en el conocimiento de los distintos casos. Este defecto contrario a la *gnome* se parece a la *crítica*. En efecto, la crítica gira siempre en el mismo nivel e impide avanzar a la inteligencia en conocimiento. Mata, por así decir, el anhelo de crecer en el saber, también práctico, al que está llamado la inteligencia.

Pongamos un ejemplo del hábito de *gnome* que el mismo Tomás de Aquino ofrece, y así podremos ver luego su defecto contrario: “a veces acontece que hay que hacer algo por encima de las reglas comunes de las cosas que deben hacerse, como, por ejemplo, no devolver el depósito a los que impugnan a la patria, o algo de este estilo. Y por eso, conviene juzgar de este modo según algunos principios más altos que según las reglas que son comunes, según las cuales juzga la *synesis*. Y según aquellos principios más altos se exige una virtud judicativa más alta, que se llama *gnome*, que comporta cierta perspicacia en el juicio”[63]. En primer lugar, hay que recordar el principio básico de la justicia: *dar a cada uno lo suyo*. Si se juzga que comúnmente hay que dar a cada quién lo que le pertenece, se posee el hábito de la *synesis*. ¿Caben excepciones? Tomás de Aquino indica que sí, una de ellas, la de no devolver lo que les es propio a aquellos que impugnan la patria. Este segundo juicio versa sobre un caso excepcional y juzga de modo contrario al juicio común. Con todo, pese a la contrariedad en el juicio, el segundo, no sólo es recto (hábito), sino que lo es en mayor medida (más hábito) que el primero.

Siguiendo con el ejemplo, para Tomás de Aquino sería una necedad devolver el dinero a quienes usen de él para atentar contra la patria, sencillamente porque el bien de la patria es superior al bien particular de aquellos. Mantener la inflexibilidad en el juicio de la *synesis* acerca de que hay que dar a cada uno lo suyo no favorecería en ese caso ni el hábito intelectual ni la virtud voluntaria, sino la necedad intelectual y la injusticia social. Los ejemplos se podrían multiplicar: así, no dar a alguien un arma, aunque sea suya o pague por ella, si con ella quiere atentar contra su propia vida o la de los demás, porque, obviamente,

---

[63] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q51, a4, co.

la vida es superior a aquel bien. Otro ejemplo podría ser el siguiente: pongamos por caso que una Facultad Universitaria ofrece a un profesor un programa de estudios a seguir. Atenerse a esa regla común sería por parte del docente "sinético", es decir, sensato. Ahora bien, ¿qué sucede si un profesor, además de tener en cuenta y ofrecer ese programa, da –de acuerdo con los alumnos y para bien de ellos– enseñanzas más valiosas que las que se contienen en ese programa? Las autoridades académicas podrían ser sólo "sinéticas" o, además, "gnómicas". ¿Qué sería mejor para ellas, para el profesor y para los alumnos? Veamos qué aconseja Tomás de Aquino.

"La *synesis* es verdaderamente judicativa de todas esas cosas que se hacen según reglas comunes. Pero por encima de las reglas comunes hay ciertas otras cosas a juzgar"[64]. Ello indica que las reglas comunes se refieren a lo que es común en el genero humano, pero es claro que cada *persona* salta por encima de lo específico de los hombres, sencillamente porque puede favorecer o ir en contra de lo común del género humano. Por eso, no siempre hay que juzgar según lo *común*, sino teniendo en cuenta a *cada quién*. De lo contrario, se favorecería el igualitarismo, que es –dicho sea de paso– la mayor injusticia, sencillamente porque ni hay ni caben dos personas iguales. No darse cuenta de ello, es pensar todavía que la *naturaleza* humana es un bien superior a cada *persona* humana. Pero recuérdese: "persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza"[65]. Con todo, ¡qué pocas veces juzgamos teniendo como punto de mira la riqueza de la intimidad personal de cada quién! Por eso Tomás siente que en estos menesteres de la razón práctica (el consejo, el juicio, etc.,) requerimos el don del Cielo[66].

---

64 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q51, a4, ad1.

65 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q29, a3, co.

66 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a4, qc2, ad3.

CAPÍTULO 16

LA PRUDENCIA

1. Fuentes y estudios

"Nomen prudentiae sumitur a providendo"[1]. El nombre prudencia se toma del verbo latino "provideo", que significa ver de lejos, ver antes, prever, etc., términos afines al verbo castellano de *prever*, o al sustantivo de *providencia*. Lo primero que denota la palabra es, pues, cierto *conocimiento*. El "sujeto", por tanto, en el sentido que los medievales del siglo XIII dan a esta palabra, es decir, la *facultad* que es principio de actos, no puede ser otro que la *razón*, esto es, la *inteligencia*[2]. Lo segundo que el término indica es una mirada hacia el *futuro* histórico[3], lo cual abre una cuestión de gran alcance: si el futuro en el hombre es siempre más importante que el pasado y el presente, ¿acaso la prudencia no será más alta que esas ciencias teóricas que consideran sus temas en presente?

El voluminoso cuerpo de las referencias que Tomás de Aquino ofrece en la exposición de este punto lo ocupa Aristóteles, no sólo en el amplio comentario que elabora sobre el capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*[4], sino también a lo largo de toda su obra[5]. Con todo, Tomás de Aquino añade conocimiento sobre el

---

[1] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q55, a1, ad1.

[2] Cfr. L. T. Zagzebski, *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

[3] Para Mulvaney, la mirada al futuro es una de las piezas claves que añade Tomás de Aquino al estudio de la prudencia de Aristóteles: "Thomas writes that it pertains to prudence to know the future but correlating it with the past and the present. Thomas claims thet a great deal of imprudence arises from the vice of avarice. Neither of these positions is derived from Aristotle". R. J. Mulvaney, "Wisdom, Time, and Avarice in St. Thomas Aquinas's Treatise on Prudence", *The Modern Schoolman*, 1992 (69), p. 443.

[4] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II y VI. Y de los comentarios de Tomás de Aquino al Estagirita: *In Ethicam*, VI, lect3-4, 6-7 y 10-11. El filósofo de Estagira describe la prudencia como "hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a las cosas buenas y malas para el hombre", *Ethica Nicomachea*, VI, c5, 1140 b 6.

[5] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d5, q1, a1, co; d33, q2, a2, co; d41, q1, a2, co; *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, ad4; d23, q2, a1, qc2, co; d27, q2, a4, qc2, ad1; d27, q2, a4, qc3, co;

legado aristotélico[6]. A la par, comparecen en el *corpus* tomista, aunque con menor frecuencia, multiplicidad de citas a autores que trataron desde la antigüedad de este tema: Sócrates y Platón[7], Andrónico, Tulio[8] (Cicerón), Terencio, Valerio Máximo, San Gregorio[9], San Ambrosio, San Jerónimo, Macrobio[10], Antonio[11], San Agustín[12], el Pseudo Dionisio, San Isidoro[13], Plotino[14], Averroes[15]. Tras su lectura, se puede decir que, si bien Agustín de Hipona se puede considerar la cumbre y síntesis de la patrística precedente, Tomás de Aquino es

---

d33, q2, a4, qc4, co; d33, q2, a5, sc1; d33, q3, a1, qc4, co y ra; d35, q1, a3, qc2, sc2; *In IV Sententiarum*, d15, q1, a1, qc2, ad3; d17, q3, a4, qc4, co; d49, q3, a4, sc2; *De veritate*, q14, a6, co; q18, a7, co y ad7; q24, a4, ad9; q27, a5, ad5; *De virtutibus*, q1, a7, ad5; q1, a12, co; q1, a13, co; q5, a1, ad3; *In De anima*, III, lect4, n22; *In De memoria et reminiscentia*, lect1, n1; *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n11; *In Metaphysicam*, I, lect1, n11; *Contra Gentes*, I, c22, n1; I, c93, n5; II, c66, n3; III, c35, n4; III, c55, n5; *Summa Theologiae*, I, q22, a1, ad3; I-II, q20, a3, ad3; q57, a4, sc y co; q58, a4, sc, co y ad; q58, a5, sc y co; q61, a4, ad3; II-II, q23, a4, ad2; q33, a1, ad2; q47, a3, sc y ad3; q47, a6, sc; q47, a16, sc y co; q49, a2, ad1; q49, a3, co; q50, a2, sc; q50, a3, sc y ad3; q53, a1, ad1; q53, a6, co; q55, a3, ad1; q153, a5, ad1; q166, a2, ad1; q181, a2, sc y co; etc. Cfr. también todos aquellos lugares en que comenta y sigue al "Filósofo" aunque no lo cite expresamente. Cfr. D. Westberg, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford Theological Monographs, Clarendon Press / Oxford University Press, Oxford / New York, 1994.

6 Por ejemplo, Miner, tras exponer que la prudencia es una virtud intelectual, que se refiere a las virtudes morales, y que se parece a la sabiduría, añade que en el *corpus* tomista hay una *prudencia infusa* que, obviamente, no existe en los textos aristotélicos: "While the teaching of Thomas Aquinas on prudence makes crucial use to Aristotle, and does so in a way that does not unscrupulously distort the Philosopher… the doctrine itself must on the whole be judged as non-Aristotelian. When take up the human creature's ascent to God and transformed by charity, prudence becomes a participation in divine Providence". "Non-Aristotelian Prudence in the *Prima Secundae*", *The Thomist*, 2000 (64), p. 422.

7 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q58, a4, ad3.

8 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, co; *In De memoria et reminiscentia*, lect1, n1; *Summa Theologiae,* I-II, q61, a4, ad1; II-II, q49, a2, sc; II-II, q181, a2, co. Cfr. M. T. Cicerón, *De officiis*, I, 43 ("rerum expetendarum fugiendarumque scientia"); *De inventione*, II, 53, n160; *De natura deorum*, III, 15, n38.

9 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a5, sc3 y co; *De virtutibus*, q1, a6, co; *Summa Theologiae*, I-II, q58, a4, sc.; I-II, q61, a4, ad1; II-II, q53, a6, sc; II-II, q55, a3, ad3.

10 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q49, a2, sc; q49, a3, sc; q49, a7, sc.

11 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a5, co.

12 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q55, a3, ad1.

13 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q54, a2, co.

14 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q49, a3 sc.

15 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc2, ad3.

el resumen y prolongación de la filosofía anterior en este tema[16]. Junto a ellos, aparecen en la elaboración de este estudio tomista un buen puñado de referencias a la *Sagrada Escritura*[17]. Por lo demás, es manifiesto que el estudio de la prudencia también quedó recogido en los escritos de sus maestros Alejandro de Hales[18] y San Alberto Magno[19], y asimismo por alguno de sus más prestigiosos colegas, como San Buenaventura[20].

---

[16] Odon Lottin dedica el apartado XIV del vol. III de su monumental obra *Psycologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* a tratar de "Les débuts du traité de la prudence au Moyen Age". Divide este apartado en dos artículos. En el primero atiende al tratamiento de la prudencia en el periodo que antecede a la irrupción de Aristóteles en la Universidad de París, en concreto, a los estudios de ella por parte de Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller y de San Alberto Magno en su *Summa de bono*. En el segundo artículo centra la atención en el tratamiento de esta virtud por parte de San Alberto Magno en su *Comentario a la Ética a Nicómaco* y al de Tomás de Aquino en su *Comentario a las Sentencias*, obras que cuentan ya con el conocimiento del legado ético del Estagirita. Como conclusión, Lottin escribe que el hecho de tener en cuenta el libro VI de la *Ética a Nicómaco* marca un giro en el estudio de esta virtud, entre otras cosas, porque "grâce au libre VI de l'Éthique, on précisa l'acte propre de la prudence en le séparant d'actes connexes, et le rôle de cette vertu en solignant la connexion mutuelle des vertus cardinales". *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles,* Gembloux Duculot, Louvain, 1949, p. 280.

[17] Del *Antiguo Testamento*, las referencias de Tomás de Aquino al *Éxodo*, 23, se encuentran en *Summa Theologiae*, II-II, q47, a16, co; al libro de los *Proverbios*, 3, en II-II, q49, a3, co; a *Proverbios,* 4, en II-II, q53, a4, sc; a *Proverbios,* 21, en II-II, q53, a1, sc; al *Eclesiástico*, 6, en II-II, q49, a3, co; al *Eclesiástico,* 20, en II-II, q54, a2, sc; a *Sabiduría*, 8, en I-II, q57, a5, sc y en II-II, q47, a5, sc. Cfr. C. Spicq, "La vertu de prudence dans l'Ancien Testament", *Revue Biblique*, 1933 (42), pp. 187-210.

Del *Nuevo Testamento*, se refiere a *Santiago*, 3 en *Summa Theologiae,* II-II, q55, a1, ad3; a *Mateo*, 10, en I-II, q58, a4, ad2; a *Lucas*, 16, en II-II, q55, a1, ad3, y a *Romanos*, 8, en II-II, q55, a1, sc.

[18] Alejandro de Hales califica a este hábito de "magna virtus" en *Summa Theologiae*, III, 353 a.

[19] Alberto Magno alude a la prudencia desglosando de ella diversa notas: la prudencia dirige a las demás virtudes, cfr. *Super Eticam*, 78, 23; es media entre las virtudes intelectuales y las morales (394, 36); es con razón verdadera (436, 66); es un hábito existente en la razón (437, 62); es "auriga virtutum" (437, 71); es virtud distinta de las morales (438, 37); es esencialmente virtud intelectual, pero su materia es moral (438, 61); ejerce respecto de lo moral el mismo papel que la sabiduría respecto de lo intelectual (457, 37); se diferencia de la ciencia y del intelecto (477, 18); perfecciona a la razón (492, 82); las virtudes morales lo son por la prudencia (506, 87); es más digna que las virtudes morales (507, 32); etc. Cfr. San Alberto, *De prudentia*, en *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, t. 28, Münster, 1951, pp. 217-258.

[20] San Buenaventura expone que la prudencia es virtud intelectual, cfr. *Opera Omnia*, vol. I, 705, 2; vol. III, 339, f. 3; 717 a; 720 a; 737 b; 776 b; que versa sobre las acciones intrínsecas, cfr. vol. III, 720 b; que dirige en lo elegible, cfr. vol. III, 781a; que es la que conoce en lo agible, cfr. vol. III, 720 a; 730 d 5; 720 b; que sigue los principios del derecho natural, cfr. vol. III, 777, 3;

Pero es el tratado de la prudencia de Tomás de Aquino, y no el de los demás autores mencionados, el que ha sido objeto de más estudios. En efecto, entre esas investigaciones cabe destacar, además de los comentarios de los autores tomistas clásicos tales como los de Vitoria a la *Secunda Secundae*, las obras clásicas de Ramírez[21], muy afín a los problemas *teológicos*, o la de Pieper[22], que tiene un sesgo marcadamente *ético*. También se pueden tener en cuenta otros estudios recientes tales como los de Esparza[23] o Lumbreras[24] en latín; los de Smith[25], Redding[26] o la reciente publicación de Nelson[27], en inglés; los trabajos de De la Noi[28] y de Palacios[29], en castellano; los de Brihat[30], Aurel[31], o De

---

776 b; que se define por el acto de la providencia, cfr. vol. III, 728 d 2; que fija el medio en las virtudes, cfr. vol. III, 715, 5; que perfecciona la potencia racional, cfr. vol. III, 713, 1; 715, 5; 720, ab; que dirige el acto de las demás virtudes, cfr. vol. II, 562, 6; vol. III, 715, 5; 730 d, 5 y 6; que es "auriga virtutum", cfr. vol. 471 a; 730 d, 5; 731a IV; 481, 4, etc.

21 Cfr. S. Ramírez, *La prudencia*, en *Suma Teológica*, BAC, Madrid, vol. VIII, 1956, Introducción. Para este tomista, la distinción de la prudencia respecto der las demás virtudes intelectuales estriba en que ésta hace bueno al hombre. Admite, a mi juicio, una separación muy marcada entre los hábitos teóricos (también la sabiduría) y la prudencia, así como entre ésta y el hábito de arte; cfr. p. 13. Cfr. asimismo su libro: *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1979.

22 Cfr. J. Pieper, *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid, 1969.

23 Cfr. M. Esparza, *De virtutibus moralibus in communi*, pars III, *De prudentia eisusque partibus*, Roma, 1926, pp. 475-694.

24 Cfr. P. Lumbreras, *De prudentia*, *Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae*, vol. 9, Madrid, 1952.

25 Cfr. A. M. M. Smith, *The nature and role of prudence according to the philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Toronto Disertation, Toronto, 1944.

26 Cfr. J. F. Redding, *The virtue of prudence in the writings of St. Thomas Aquinas*, Fordham University, New York, Dissertation, 1950.

27 Cfr. D. M. Nelson, *The priority of prudente. Virtud and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*, State University Press, Pensylvania, 1992. Este autor vincula la felicidad humana especialmente a la prudencia: "Prudence is a necessary virtue for practical reasoning because it enables one to do good deeds, the activity in which a good life consists, and to become a good and happy person" (p. 81). Sin embargo, Tomás de Aquino matiza que la felicidad que permite la prudencia es la felicidad de la vida práctica, no la felicidad de la vida contemplativa, que para él es superior a la precedente.

28 Cfr. P. De La Noi, *La prudencia en la formación moral a la luz de Santo Tomás*, Santiago de Chile, 1963.

29 Cfr. L. E. Palacios, *La prudencia política*. Este libro trata fundamentalmente de la *extensión social o política* de la virtud de la prudencia, y en ese ámbito estudia la flexibilidad de la prudencia política, su moralidad, sus actos, sus requisitos y el problema de su falseamiento.

30 Cfr. D. Brihat, *Risque et prudence*, P.U.F., Paris, 1966. Para este autor "Être prudent, c'est savoir risquer: risquer ses décisions, risquer l'amour"; p. 65. Y más adelante añade: "la prudence nos conduit à prendre des risques quand nous projects en valent la peine"; p. 99.

Corte[32] en francés; el de Kolski[33] en alemán, etc., además de multitud de artículos en revistas especializadas[34]. Es normal que sobre este tema se dé actualmente más bibliografía que sobre otros, puesto que la razón práctica parece haber tomado –aunque injustificadamente– el relevo de la teórica, y es claro que la prudencia ocupa la cima del uso práctico de la razón.

La razón de esta sobreabundancia reciente de investigaciones sobre la virtud de la prudencia tal vez se deba a que la *virtud* es, según Tomás de Aquino, la pieza clave de la *ética*, y él estima que la *prudencia* es la condición de posibilidad de todas las virtudes. Por tanto, ante tantos intentos modernos, y tan sesgados, de fundamentar la ética[35], los pensadores recientes prefieren recalar en la base de la ética tomista para fundamentar la actuación humana de una sociedad afectada de profunda crisis moral.

---

31 Cfr. R. C. Aurel, *Prudence*, Les Belles Letres, Paris, 1972.

32 Cfr. M. De Corte, "Is Prudence Love?", *The Monist*, 1974 (58), pp. 119-139.

33 Cfr. H. Kolski, *Über die Prudentia in der hl. Thomas von Aquin*, Würzburg, 1933.

34 Cfr. entre otros: R. Cabral, "Reflexoes sobre a prudencia. Aristoteles, S. Tomás", *Actualidade Theologica*, 1974 (9), pp. 483-490; F. Dander, "Die Klugheit, ihr Wesen und ihre Bedeutung für den christlichen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin", *Zeistchrift für Aszese un d Mystik*, 1932 (7), pp. 97-116; R. Garrigou-Lagrange, "La prudence, sa place dans l'organisme des vertus", *Revue Thomiste*, 1926 (31), pp. 411-426; W. A. Gerhard, "The intellectual virtue of prudence", *The Thomist*, 1945 (8), pp. 413-456; L. Lehu, *La raison règle de moralité d'après St. Thomas*, Paris, 1930; O. Lottin, "Les débuts du traité de la prudence au moyen âge", *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. III, t. 2, pp. 255-280; N. Pfeiffer, *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin*, Freiburg, 1918; J. Torres, *Filosofía moral de príncipes*, t. VIII, Burgos, 1602, pp. 391-436; T. Urdánoz, *Suma Teológica. Tratado de las virtudes*, BAC, Madrid, 1956, pp. 3-155; F. Utz, *De conexione virtutum moralium inter se, secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Vechta, 1937; J. Waffelaert, *De virtutibus cardinalibus*, Brujas, 1889; C. Williams, *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Roma, 1954; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Minerva, Frankfurt am Main, 1962.

35 Bernadette Lemoine, que traza un buen resumen de la prudencia tomista, tras denunciar los modernos reduccionismos éticos diciendo que la ética de Tomás "se révèle être beaucoup plus qu'une science des moeurs purement formelle. De sucroît, elle fait clairement apparaître qu'il serait insuffisant, voire arbitraire, de vouloir fonder l'éthique sur les seules notions d'intention ou de sentiment… Sont également peu opèrantes les simples notions de devoir ou d'imperatif catégorique –même universel–: prohibitions, tabous, préceptes, commandements. Ne l'est pas néccessairement davantage celle de valeur". (p. 48), concluye: "la prudence n'est pas une borne ni un frein, mais un governail, une phare pour notre vie". (p. 51). B. Lemoine, "La prudence chez saint Thomas d'Aquin", *Divus Thomas* (Piacenza), 1991 (94/1-4), pp. 27-51.

2. Virtud de la razón práctica

Para Tomás de Aquino, la prudencia es, en sentido estricto, *virtud* propia de la *razón*[36], no de la voluntad; en concreto, de la *razón práctica*[37]. La describe, tal cual a los demás hábitos adquiridos, como una *cualidad*[38] que perfecciona la razón práctica intrínsecamente, es decir, en cuanto razón en su uso práctico. La razón sólo se perfecciona intrínsecamente por un acto que deja poso en ella. A ese acto se le llama *hábito*. La prudencia es, por tanto, un *hábito cognoscitivo*[39].

Ahora bien, si estamos ante una *virtud racional*, ¿por qué se apela a la voluntad al tratar de la prudencia? La respuesta de Tomás de Aquino dice que "la prudencia no está sólo en la razón, sino que tiene algo en el apetito"[40]. Atendamos a esta observación. Aunque sea una virtud cognoscitiva, lo que se conoce hace referencia a lo moral[41], esto es, a algo propio en lo que intervine la voluntad con sus actos y sus virtudes[42].

Ahora bien, no por referirse a lo moral su *objeto* es el *bien* como tal, sino la *verdad* que la razón encuentra en esas acciones buenas de la voluntad. Aunque Tomás de Aquino afirme alguna vez que "la materia de la prudencia es el bien operable por nosotros"[43], hay que entender que no versa sobre el bien bajo la

---

36 Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d15, a4, a2, ad3; *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, ad3; d27, q2, a3, ad3; d35, q1, a3, qc2, sc2; *In IV Sententiarum,* d27, q2, a2, co; d49, q4, a5, co; *De veritate*, q6, a1, co; *De virtutibus*, q1, a12, ad20; q5, a1, co; *In Ethicam*, X, lect12, n4; *Summa Theologiae*, I, q22, a1, ad3; I, q23, a4, co; I-II, q20, a3, ad2; I-II, q85, a3, co; I-II, q56, a2, ad3; I-II, q56, a4, ad4; I-II, q58, a3, ad1; II-II, q24, a1, ad2; II-II, q47, a1, co, y a2, co; II-II, q47, a3, ad3.

37 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a4, co; *De virtutibus*, q1, a6, co; q1, a7, co; q1, a13, co; *In Ethicam*, I, lect1, n8; *In Physicam*, VII, lect6, n6; *In Metaphysicam*, I, lect1, n34; *Summa Theologiae*, I-II, q19, a3, ad2.

38 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc2, ad3; d27, q2, a4, qc2, co; d27, q2, a4, qc3, ad2; *De veritate*, q14, a6, co; *De virtutibus*, q2, a5, co; *Summa Theologiae*, I-II, q61, a2, co y a3, co; q66, a1, co; q74, a4, ad2.

39 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc2, ad3; *De virtutibus*, q1, a6, co; *In Ethicam*, I, lect20, n13; VI, lect3, n2; *In Metaphysicam*, I, lect10, n8.

40 Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect7, n6; cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q47, a16, co.

41 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q6, a1, co; *De virtutibus*, q1, a13, co; q5, a1, ad3; *In Ethicam*, VII, lect3, n5; VII, lect10, n2; *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n11; *Contra Gentes*, III, c35, n2; *Summa Theologiae*, I, q55, a3, ad3; II-II, q181, a2, co.

42 Cfr. Ch. J. O'Neill, "Is prudence Love?"; D. M. Nelson, *The priority of prudence: virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992.

43 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a2, co.

"formalidad" de bien –como él acostumbra a decir–, sino que "las cosas agibles son materia de la prudencia según que son objeto de la razón, a saber, bajo la razón de verdad"[44]. En caso contrario, no estaríamos ante un hábito de la razón, sino ante un acto de la voluntad, pero es manifiesto que Tomás encuadra a la prudencia dentro de las cinco virtudes intelectuales que Aristóteles menciona. No obstante, si bien "formaliter" es virtud intelectual, su "materia" es moral. De ahí, por ejemplo, que Averroes la hubiera concebido como *media* entre unas y otras, descripción que Tomás de Aquino siempre aceptó[45].*****

La materia moral tiene unas características peculiares, según Tomás de Aquino: es *particular*[46], puesto que las acciones de la voluntad versan sobre lo concreto. Por eso la prudencia requiere de la ayuda de la *cogitativa*[47]. Lo moral también es *contingente*[48], pues tiene abierta la posibilidad de ser de un modo o de otro, es decir, no es necesaria; es *factible –agible*, dice él– *por nosotros*[49], pues podrían darse cosas contingentes no encuadrables en nuestra acción, por no

---

44 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q47, a5, ad3.

45 "Como dice el Comentador en VI *Ética*, la prudencia es media entre las morales y las intelectuales: pues es esencialmente intelectual, ya que es hábito cognoscitivo, y que perfecciona la razón; pero es moral en cuanto a la materia, en cuanto que es directiva de las virtudes morales, ya que es recta razón acerca de lo agible". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, dl, q1, a4, qc2, ad3; "la prudencia se dice media entre las virtudes intelectuales y las morales en cuanto a esto, a que conviene en el sujeto con las virtudes intelectuales, pero en la materia conviene totalmente con las morales". *Summa Theologiae,* II-II, q181, a2, ad3. Cfr. también: *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc2, ad4.

46 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, co; *In IV Sententiarum*, d15, q2, a6, qc3, co; *De virtutibus*, q1, a6, co; *In Ethicam,* VI, lect7, n14 y n18; *Summa Theologiae*, I-II, q58, a5, co; II-II, q47, a3, sc; II-II, q49, a3, co.

47 Así lo advierte Gerhard, que tras distinguir entre razón teórica y práctica y admitir una jerarquía entre los diversos conocimientos humanos, escribe: "For prudence, the practical intellect must be perfected by this virtue of being able to determine exactly what is to be done; but as a neccessary aid in this activity, the virtue of prudence needs a sound knowledge possessed by the cogitative power (a sound instinctive system), which lies at hand when we come to pass a prudential judgement in some particular instance". "The intellectual virtue of prudence", *The Thomist*, 1945 (8), p. 456.

48 Cfr. Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect4, n16; *In Metaphysicam*, I, lect1, n34; *In Ethicam,* VI, lect3, n9; *Contra Gentes*, III, c35, n3; *Summa Theologiae*, I-II, q57, a5, ad3; II-II, q4, a8, co; q49, a8, co.

49 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q3, a1, qc1, co; *In De anima*, III, lect4, n16; *In Metaphysicam*, I, lect1, n34; *Contra Gentes*, III, c35, n3; *Summa Theologiae*, I-II, q57, a5, ad3; q58, a5, co; II-II, q49, a3, co; q49, a8, co.

estar sometidas a nuestro poder, como, por ejemplo, comerse una piedra; y es *temporal*, puesto que lo que tiene posibilidad de cambio subyace al tiempo[50].

Otro asunto distinto, en el que no podemos detenernos aquí, es la *extensión social* de la prudencia. En orden a esto, Tomás distingue entre prudencia personal, económica o familiar, gubernativa o regnativa, cívica o política y militar[51]. Dados los problemas acuciantes que afectan a nuestras sociedades y la enorme dificultad de su solución, es obvio que se requiere reactivar la dimensión social de esta virtud[52].

3. "Recta ratio agibilium"

De lo expuesto se comprende porqué se describe a la prudencia como *recta razón en lo agible* [*recta ratio agibilium*][53], descripción aristotélica perteneciente al libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Es *razón*, pues su "sujeto" es esta potencia cognoscitiva que es de índole inmaterial[54]. Es *agible*, porque su "ob-

---

[50] Cfr. Tomás de Aquino, *Super ad Ephesios,* lect1, c3.

[51] Cfr. mi aludido trabajo *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, cap. VI. En este ámbito social, Marianne Mahoney piensa que la prudencia es la pieza clave del la libertad política. Cfr. su trabajo: "Prudence as the Cornerstone of the Contemporary Thomistic Philosophy of Freedom", *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, American Maritain Association (ed.) / University of Notre Dame Press, Mishawaka / Notre Dame, 1990, pp. 117-129.

[52] En este sentido se ha ejemplificado que "The reorganisation of private live, the attempts to refabricate community in urban wastelands and suburban deserts, the migrations of capital and peoples across tre globe, the alarming rates of change in communication and biotechnologies, the nature of education in a postliterate society, the production of violence, these and similar problems will require and test the many discourses of prudence". R. Hariman, "Prudence in the Twenty-First Century", *Prudence*, University Park, University Press, Pennsylvania State, 2003, p. 314.

[53] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc1, ad4; d23, q1, a4, qc2, ad3; *De virtutibus*, q1, a6, ad2; q5, a1, ad3; *In Ethicam*, VI, lect1, n2 y n3; VI, lect3, n8; VI, lect11, n9 y n10; VII, lect10, n1; *In Metaphysicam*, I, lect1, n11; *In De memoria et reminiscentia*, lect1, n1; *Summa Theologiae*, I-II, q3, a6, co; q56, a3, co; q57, a4, co; q57, a5, ad1; q58, a2, ad1; q58, a3, ad1; q65, a1, co; II-II, q47, a11, ad1; q49, a2, co; q55, a3, co; q181, a2, co; *Quodlibeto*, XII, a15, co. Esta tesis es netamente aristotélica, cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c13, 1144 b 27.

[54] Un buen trabajo sobre el "sujeto" de las virtudes se encuentra en Th. Graf, *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV*, Roma, 1935. En esta obra se dice explicitamente que sobre el "sujeto" de la prudencia, en el *Comentario a las Sentencias* "secundum Aquinatem dubium non est, quia prudentia sit in ratione practica" (p. 25). Por su parte, se añade que en *De veritate* se trata "de intellectu practico, ut est

jeto" propio son las operaciones. Lo *agible* son actos que permanecen en el que obra. Y es *recta*, dado que un hábito (también una virtud) se diferencia de un simple acto en que el hábito perfecciona la potencia. La prudencia *rectifica* la razón en su operatividad propia, la corrige, de modo que un acto que sigue a la prudencia es más lúcido, acierta más en las acciones humanas prácticas[55], que el acto que precede a tal hábito.

Precisamente por la rectitud difiere de otros hábitos racionales, que pese a versar sobre la misma "materia" que la prudencia, no perfeccionan la razón en sí misma, como es el caso de la *opinión*, que permanece abierta no sólo a asuntos dispares, sino también incluso a contrarios "ad utrumque", es decir, no está orientada hacia lo uno, "ad unum", a lo más verdadero, sino abierta a los opuestos. En cambio, la prudencia se despliega en orden a alcanzar la *verdad práctica*, la mayor verosimilitud posible o factible[56]. No es, pues, prudente, el

---

subiectum prudentia" (p. 34). Respecto de la *Suma Teológica*, este autor señala que "quaestionem de subiecto prudentia St. Thomas in II-IIae tribus articulis tractat. In primo statuit generaliter prudentiam pertinere ad vim cognoscitivam rationlem, quae in secundo articulo determinatur accuratius tamquam ratio sola practica. In his relate ad Scriptum super Sententias nihil novi ponitur. In tertio autem articulo apparet nova quaestio, scilicet, utrum prudentia sit cognoscitiva singularium, in qua quaestione determinatur quoque relatio prudentiae ad sensus interiores" (p. 73). Por último, añade que en *De virtutibus* "prudentiam dictum est, eam esse in ratione practica ut stat sub motione voluntatis in finem rectum directae" (p. 110). Tras concluir que la prudencia pertenece, según Tomás de Aquino, a la *razón practica* (cfr. p. 116), aporta la opinión al respecto de múltiples pensadores posteriores de los siglos XIII y XIV. Respecto de estos pensadores de la Baja Edad Media concluye que "quantum ad prudentiam solum Petrum de Tarantasia et Humbertum Prulliensem directe de eius subiecto quaerentes invenimus, sed isti simpliciter repetunt dicta Doctoris angelici. Aegidius Romanus quoque quaestionem de subiecto prudentiae ponit, veruntamen non quaerit universaliter de subiecto, sed de habitudine prudentiae ad habitum vis cogngitivae… Reliqui magistri, qui subiectum prudentiae per occasionem tantummodo tangunt, eam ponunt in intellectu practico (Richardus a Mediavilla), in intellectu dirigente (Hervaeus Natalis), vel in intellectu seu ratione simpliciter (Duns Scotus, Petrus de Aquila). Petrus Ioannis Olivi deberet prudentiam secundum partem formalissimam et principalissimam in voluntate ponere secundum ea quae subiecto virtutum moralium in genere refert, in intellectu solummodo secundum partem materialem. Durandus a S. Porciano autem necnon Prosper de Regio cum aliis asseclis sententiae suae prudentiam formaliter et subiective in sensibus interioribus collocare debent; in intellectu ipso esse non potest nisi *attributive*, inquantum scilicet est in sensibus per ordinem al intellectum" (p. 269).

[55] Cfr. M. Mauri, "La prudencia en la actividad práctica. Aristóteles y Santo Tomás", *Sapientia*, 1987 (42), pp. 233-238.

[56] Cfr. Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect4, n16. Garrigou-Lagrange, tras señalar que los tres actos de la prudencia son el consejo, el juicio práctico y el precepto, y añadir que se requiere necesariamente la rectitud de la voluntad y del apetito sensitivo para que el juicio prudencial sea verdadero y cierto, indica que la verdad práctica prudencial "est la conformité du jugement avec

que considera que todas las opiniones valen lo mismo, es decir, que no cabe en unas más verosimilitud que en otras; el que admite como mejor solución práctica la opinión de la mayoría; quien prefiere la comunidad presuntamente científica que cifra la validez de una hipótesis en la mayoría de votos; etc. Efectivamente, todas esas actitudes han inhibido inicialmente –por decisión voluntaria– la deliberación racional lanzada a la caza de la mejor solución práctica. Constituyen, en el fondo, un voluntarismo.

En suma, ni es ni puede ser prudente el que todo lo considera relativo, porque ello se opone a lo verdadero, que es lo que busca la prudencia. Tampoco lo es el que se deja llevar por cualquier moda en boga, el que no sopesa los diferentes pareceres en torno a un tema, intentando penetrar en él hasta el punto de desvelar la mayor *verosimilitud* posible comparándola con el fin de la vida humana. Y no lo es, en modo alguno y especialmente, el que después de haber deliberado suficientemente (que no indefinidamente) y de haber encontrado lo bueno a realizar para tal situación, momento y circunstancias determinadas, se vuelve irresoluto y no decide llevar a cabo lo que se ha propuesto. Éste será, en todo caso, un pusilánime, pero no un hombre o una mujer prudente, porque la prudencia no implica indecisión o cobardía[57].

La indecisión puede proceder de la sospecha de que todavía se puede encontrar algo *mejor*. Ahora bien, es obvio que en lo práctico siempre cabe algo *mejor*. En efecto, en el ámbito de lo contingente no cabe una perfección definitiva, un bien absoluto. También por eso el hábito de prudencia es progresivo, es decir, creciente. O sea, no puede adquirirse de una vez por todas y de modo completo. Es claro, por tanto, que no pocas veces en la actuación práctica –como suele decirse– "lo mejor es enemigo de lo bueno". El postergar una acción u obra buena por falta de imperio y decisión, porque se espera conseguir algo mejor todavía, alguna vez puede ser prudente, si lo mejor que se espera está pronto y a la mano, pero muchas veces es lo propio de una razón imprudente (poco realista) y de una voluntad vacilante.

---

l'intention droite (conformitas intellectus ad appetitum rectum)". "La prudence, sa place dans l'organisme des vertus", *Revue Thomiste*, 1926 (31), p. 421.

[57] "Así pues, hay que intervenir. Sin ello la virtud de la prudencia está de más. El hombre puede intervenir muchas más veces de lo que puede pensar; su capacidad modificadora de procesos es mucho mayor de lo que se suele creer. A veces no se interviene por pura cobardía. Por ejemplo, cuando se permite la injusticia social o la corrupción política. Naturalmente ahí uno se puede jugar el pellejo; pero pensar: "yo voy tirando bien; casi todo es inevitable, ¿qué puedo hacer?" es pereza. La gente es perezosa y hay pueblos perezosos, o que lo han sido. Pero tampoco eso es inevitable: se puede corregir". L. Polo, *Ética*: *hacia una versión moderna de temas clásicos*, p. 179.

Si la prudencia versa sobre aquello a lo que miran las virtudes morales, dado que éstas permanecen entrelazadas, pues se tienen todas las virtudes o no se tienen, sin prudencia tampoco caben aquéllas. Las virtudes morales son interconexas, de modo que la falta de una virtud acarrea la destrucción de las demás. La prudencia, pues, lleva consigo, por ejemplo, la *fortaleza* y la *templanza*. Hace falta ser fuerte para conseguir introducir la conveniencia en lo dispar, y esto también tiene que ver con la templanza[58]. Si la prudencia no rigiese la fortaleza y la templanza, en modo alguno se podrían coordinar los medios entre sí. Los medios son una red, pero si en ella no se distingue lo conveniente y la cooperación entre los medios, se rompe la organización de la red. Por eso Platón afirmó que la prudencia es "auriga virtutum", porque –añade Tomás de Aquino– "toda virtud moral debe ser prudente[59]. Para que haya virtudes morales, es imprescindible la adquisición de la prudencia, pues sin ella las demás virtudes no lo son[60].

Ser prudente es mandar una acción después de haber dado con la mejor solución. O como Aristóteles declara: errar es posible de muchas maneras, acertar, de una sola. La *unidad* que aporta la prudencia en lo no enteramente evidente es el *justo medio*, que ella descubre en lo agible, y que es el mismo para ella y para la virtud moral. Este justo medio no constituye otra cosa que la *rectitud* de la razón[61]. El justo medio es el poso que la razón recibe por medio de la prudencia. Es la refluencia que establece la prudencia en la razón rectificando sus actos, no en tanto que estos se ocupan del fin del hombre, sino en cuanto se ocupa de los medios conducentes al fin[62], en los que cabe verdad y error, y en uno y en otro caso, un más y un menos.

---

58 Cfr. A. Malo Pe, "Prudencia tomista y moderación cristiana", *Atti del XI Congreso Tomistico Internazionalis sull'Aquinate, Doctor Humanitatis*, Librería Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1991, IV, pp. 187-193.

59 Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a12, ad23.

60 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q51, a2 co; *De virtutibus*, q1, a6; *De veritate*, q14, a6, co.

61 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d1, q4, qc2, ad4; *In Ethicam*, X, lect12, n4; *Summa Theologiae*, I-II, q64, a3, co; q66, a2, co; q66, a3, ad3.

62 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q20, a3, ad2; q57, a5, co; II-II, q33, a2, co; q47, a7, co; q49, a7, co; q54, a2, co; q55, a1, co. También esta sentencia es aristotélica, cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c12, 1144 a 8.

4. "Auriga virtutum"

Como es conocido, Platón describió a la prudencia con ese título, tomando como modelo el jinete que sabe dirigir a los corceles. Esa fórmula fue aceptada también por Aristóteles, y retomada asimismo por Tomás de Aquino, porque consideran que la prudencia rige y gobierna a todas las virtudes de la voluntad. En efecto, en el *corpus* tomista se mantiene que la prudencia dirige y regula todas las virtudes morales[63]; que es indispensable para ellas su ayuda[64], pues las perfecciona[65] y las completa[66], de tal modo que se puede llamar la *forma* de las virtudes[67]. Todas ellas participan[68] y dependen[69] de la prudencia.

Éste es el sintético desglose de notas que Tomás de Aquino deduce de la caracterización platónica de la prudencia como directora o conductora de las virtudes "auriga virtutum", que él también contempla bajo el nombre de "motor"[70], "principio"[71] o "medida"[72] de las virtudes[73]. Más aún, la misma unión o conexión entre las virtudes depende enteramente de la prudencia[74], pues para

---

[63] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc2, ad3; d23, q2, a4, qc2, sc2; d27, q2, a3, ad3; d27, q2, a4, qc2, ad1; d36, q1, a2, ad2; *In IV Sententiarum*, d15, q3, a1, qc3, ad3; *In Ethicam*, X, lect12, n1; *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n11; *Summa Theologiae*, I-II, q58, a2, ad1 y ad4; q66, a3, ad3 y ad4; II-II, q53, a2, co; q119, a3, ad3; *In Psalmos*, 48, 2.

[64] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum,* d33, q3, a1, qc2, rc3; *Summa Theologiae*, I-II, q61, a4, co; q64, a3, co.

[65] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d27, q2, a4, qc2, ad1; d36, q1, a2, ad2; *In Ethicam*, VI, lect10, n12.

[66] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q166, a2, ad1.

[67] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d27, q2, a4, qc3, ad1 y ad2; *De veritate*, q27, a5, ad5.

[68] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d9, q1, a1, qc2, co; d23, q3, a4, qc3, ad3; d26, q2, a2, ad3; d33, q3, a1, qc2, ad3; *In IV Sententiarum*, d15, q1, a1, qc2, ad3; *Summa Theologiae*, I-II, q93, a1, ad2; II-II, q53, a2, co.

[69] Cfr. Tomás de Aquino, *De malo*, q2, a9, ad8; *De virtutibus*, q5, a3, co; *Summa Theologiae*, I-II, q65, a4, ad1; II-II, q23, a4, ad1.

[70] Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d17, q2, a2, qc4, co.

[71] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q129, a3, ad2.

[72] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q64, a3, co; *De virtutibus*, q1, a13.

[73] Para Pieper, "la prudencia es causa, raíz, madre, medida, ejemplo, guía y razón formal de las virtudes morales; en todas las virtudes influye, sin excepción, suministrando a cada una el complemento que le permite el logro de su propia esencia; y todas participan de ella, alcanzando, merced a tal participación, el rango de virtud". *Prudencia y templanza*, p. 47.

[74] Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d14, q1, a1, qc5, ad2; *Summa Theologiae*, I-II, q66, a2, co; I-II, q73, a1, co; II-II, q129, a3, ad2.

unir es necesario conocer, comparar, asunto que pertenece a la razón. Pues bien, si lo que se compara son actos de la voluntad, dicho conocimiento se llama prudencia.

La razón dirige las virtudes morales. Pero sólo puede dirigir rectamente quien conoce bien. La clave de un buen piloto, además de conocer y manejar bien el vehículo, estriba en conocer la carretera, la causa formal, por así decir, de la conducción. Las virtudes morales son el automóvil. Ellas mismas no se autodirigen, pues no es propio de la voluntad conocer nada. Su forma se la deben a la prudencia. Sin la prudencia tales virtudes carecen de guía, de conocimiento y, por tanto, jamás se determinarían a lo uno, ni serían estables, es decir, jamás serían virtud. La calzada son las múltiples circunstancias de todo tipo en las que esas virtudes se ejercitan, y el conocimiento de esto también es propio de la prudencia (tomada ésta en sentido amplio, es decir, en cuanto integra las demás partes a las que se a aludido más arriba).

Dicha orientación estriba en determinar el *justo medio*, no el fin, ya que "no pertenece a la prudencia fijar el fin de las virtudes morales, sino sólo disponer de aquellas cosas que miran al fin"[75]. La voluntad ya está por naturaleza [*voluntas ut natura*] orientada al fin, a la *felicidad*. Ese norte no lo conoce la prudencia, sino la *sindéresis*. La consideración del fin es indispensable, pues, como decía Aristóteles, "Dios es el fin en consideración al cual dicta sus mandatos la prudencia"[76]. Pero sin medios adecuados, el fin es inasequible para la voluntad. De modo que, pese a que los medios no son necesarios, pues se puede usar unos u otros, el uso de los medios es imprescindible, necesario para alcanzar el fin.

La prudencia alumbra el campo de los medios. Se dispone bien de los medios encontrando el *justo medio*. Encontrarlo significa aquí conocerlo. Conocerlo es arrojar luz sobre la inclinación de la voluntad para que ésta se adapte con sus propios actos a lo que debe y es mejor para ella, y para que adaptándose se forme la virtud moral en ella misma. De otra manera: la misión de la prudencia es la de "verdadear", si se permite el neologismo, la bondad de las acciones

---

[75] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q47, a6, co; I-II, q56, a4, ad4. Morisset, tras distinguir bien entre voluntad de medios [*electio*], o sea, de fin último concreto que cae bajo la elección, y la voluntad de fin [*voluntas*], es decir, la voluntad del fin último natural, que no cae bajo la elección, declara que esta distinción "nous permettra d'attribuer le choix de la fin ultime concrète à la prudence, s'il est bon, puisque l'acte propre de celle ci est précisemment le jugement d'élection". "Prudence et fin selon S. Thomas", *Sciences Ecclesiastiques*, 1963 (15), p. 98. Sin embargo, hay que corregir esa sentencia, porque el acto de la prudencia no es "el juicio de elección" por dos motivos: uno, porque su acto no es un *juicio*, sino un *imperio*; y otro, porque ese imperio no es de elección, dado que el imperio es acto de la razón, mientras que la elección lo es de la voluntad.

[76] Aristóteles, *Ethica Eudema*, 1249 b 16.

en las obras a realizar. Es decir, trata de conseguir que el bien a realizar sea conforme a la verdad, y ésta, conforme a una realidad caracterizada por unas circunstancias determinadas[77].

Sin embargo, más importante que "verdadear" la bondad de las acciones y de las obras a realizar, y previo a ello, es "verdadear" los *actos de la voluntad* humana en las diversas facetas de su querer, de su adaptarse a tales bienes. Ello, sin embargo, no lo logra directamente la prudencia, sino la instancia cognoscitiva superior llamada, desde San Jerónimo[78], *sindéresis*. Lo que ésta garantiza es que el querer humano sea conforme a la verdad, pero no conforme a cualquier verdad, sino acorde con la *verdad de la voluntad*. Verdad que no es fija, sino que está llamada a ser creciente en orden a su fin último que es la felicidad.

El conocimiento de la prudencia se refiere a los *bienes mediales* a los que se adaptan todas las virtudes morales mediante sus actos, y no por ser un conocimiento plural, es decir, no por referirse a diversos asuntos, deja este hábito de ser uno[79], como la tradicionalmente llamada "forma del cuerpo" también es una, aunque informe diversos órganos de un mismo cuerpo. Esto indica *simplicidad*, pues con un sólo hábito racional podemos *informar* multiplicidad de actos volitivos[80]. Para Tomás indica asimismo *superioridad*, marcada por la *dependencia*, pues la primera condición indispensable para que exista virtud moral es que haya conocimiento[81].

Sin prudencia, que es el único conocimiento racional correcto que versa sobre los medios a los que se deben adaptar los actos voluntarios, no cabe virtud moral alguna en la voluntad. Sin embargo, en tal relación no hay equiparación para Tomás de Aquino, sino jerarquía, pues la prudencia es un acto, que además

---

77 "Es cierto –escribe J. Pieper– que la primacía de la prudencia (sobre las virtudes morales) significa, ante todo, la necesidad de que el querer y el obrar sean conformes a la verdad; pero, en último término, no denota otra cosa que la conformidad del querer y el obrar a la realidad objetiva... La primacía de la prudencia sobre las restantes virtudes cardinales indica que la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad". *Prudencia y templanza*, p. 49-51.

78 *Glossa ordinaria*, *ex Hieronymo Commentario, In Ezechielem*, I, c1, (PL 25, 22 A-B). Cfr. al respecto: Tomás de Aquino, *De veritate*, *qq16 y 17, La sindéresis y la conciencia*, introducción, traducción y notas de A. M. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 61, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

79 "La prudencia es una, aunque dirija en diversas intenciones". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q2, a4, qc2, sc2.

80 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q12, a5, ad11; *In III Sententiarum*, d27, q2, a4, a3, co; d27, q2, a3, ad2.

81 "Existen cuatro condiciones tomadas de la misma razón del acto de la virtud en general, como se dice en el l. II de la *Ética*. La primera es que alguien sepa". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d17, q3, a4, qc4, co.

es primero, que se presenta más pujante que los demás: "la prudencia es la principal entre las virtudes morales"[82]. Esta afirmación contundente, que recorre de una parte a otra la entera producción de Tomás de Aquino, se apoya en varias razones, algunas ya mencionadas. Es principal, por su *acto*, porque dirige, modera, las virtudes morales; establece su justo *medio*, las inclina para que consigan el fin propio y rectifica el camino de cada una de estas virtudes[83]. Es superior por su *dignidad*, por su *objeto*, por su *intensidad*[84]. Y lo es, en fin, por su *sujeto*, puesto que "como la razón es más principal que las potencias que participan de la razón, así también la prudencia es más principal que otras virtudes"[85].

Derivado de la precedente relevancia concedida a la prudencia, algunos tomistas recientes han intentado unificar en exceso esta virtud con la caridad[86]. Recuérdese que para el de Aquino la caridad es la forma de las virtudes. Si se dice que la prudencia no sólo es el origen de todas las virtudes, sino también la principal de ellas, ¿se puede establecer una equivalencia entre ésta y la caridad? La respuesta es negativa, pues si bien la unificación entre prudencia y el amor personal se puede dar, con todo, es pertinente distinguir entre ambas, entre otras cosas, porque no pertenecen al mismo "sujeto". Otra distinción entre ellas radica en que la prudencia se refiere a lo *recto*, mientras que el amor a lo *bueno*[87].

---

[82] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d27, q2, a3, ad3. Cfr. asimismo: d33, q2, a5, co; d36, q1, a4, co; *De virtutibus*, q5, a1, ad11; q5, a3, co; *In Politicorum*, II, lect14, n11; III, lect3, n12; *Summa Theologiae,* I-II, q68, a7, co; II-II, q23, a6, co; q124, a12, co; q136, a2, co; q141, a8, co; q157, a4, co; q166, a2, ad1.

[83] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a5, co; *De virtutibus*, q5, a3, co; porque las rige y gobierna: *In Politicorum*, III, lect3, n12.

[84] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d36, q1, a4, co. En cuanto a su objeto, cfr. también: *Summa Theologiae*, II-II, q124, a12, co. En cuanto a la extensión de su objeto: II-II, q141, a8, co.

[85] Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q5, a1, ad11. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II, q61, a1, ad3; q61, a2, ad1.

[86] Marcel De Corte comienza su obra *De la prudence*: *la plus humaine des vertus*, Morin, París, 1974, con estas palabras: "Pour Aristote et pour saint Thomas, la prudence est la première qualité d'un homme. C'est elle qui le fait homme au sens plein du terme" (p. 2). Y añade: "La prudence est-elle la plus noble de tous nos habitus" (p. 16). "La prudence est la reine d'un royaume qu'elle n'aura jamais fini d'explorer" (p. 37). Afirma estas tesis hasta el punto de declarar que "Ainsi la Charité elle-même est-elle Prud'homie" (p. 2). Este extremo también lo corrobora O'Neil cuando reponde afirmativamente a la cuestión de si la prudencia es amor, apoyándose en el texto tomista "Amor movet ad actum prudentia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a1, ad1, y añade: "man has no true prudential which is not love's prudential". "Is Prudence Love?", p. 139.

[87] En efecto, como afirma Keenan, "The virtue of prudence, like the other intellectual virtues, concerns the perfection of reason. This perfection, in turn, perfects the habits in the various appe-

También en que la prudencia conoce, mientras que el amor quiere. Es decir, ambas se distinguen por su *sujeto*, por su *objeto*, y por sus *actos*. Además, la prudencia se adquiere por experiencia, mientras que la caridad es un don sobrenatural. Como la distinción es jerárquica, la caridad es superior a la prudencia.

5. "Genitrix virtutum"

Además de la rúbrica precedente, "auriga virtutum", añade Tomás otra denominación de la prudencia que expresa otro mérito de esta virtud dianoética: el rótulo de "genitrix virtutum", porque la considera el origen o fuente de todas las virtudes éticas. En cuanto a este título declara que el *justo medio* al que se refieren las virtudes lo conoce la prudencia, y éste es la pauta de acción de las virtudes morales. Si eso es así, hay que mantener que la prudencia es la *condición de posibilidad* de tales virtudes. Por eso se la llama "madre de las virtudes"[88], pues en cierto modo las engendra. Sin ella las virtudes morales no son tales[89]. Evidentemente la prudencia no genera las virtudes de la voluntad, pues ésta las educe la voluntad contando con la ayuda de la sindéresis. Pero no las engendra sin contar con la previa ayuda de la prudencia.

La prudencia es un hábito cognoscitivo, pero como tiene por objeto las acciones humanas virtuosas, en razón de esto se llama *virtud moral*. En este sentido se dice que "la prudencia no sólo tiene la razón de virtud que tienen las virtudes intelectuales; sino también la que tienen las virtudes morales, entre las cuales se cuenta"[90]. ¿Es la prudencia la única condición de posibilidad

---

tites and makes these habits virtues. Just as moral goodness is not a necessary condition for science or art, neither is it a condition for the acquired moral virtues. Rather the function of prudence, like the function of the moral virtues, is to make us rightly –ordered and our actions right…–. The virtue of charity has two functions. First, inasmuch as it perfects us in attaining the last end, it makes us complete or perfectly rigth. Inasmuch as charity is derived from God it makes us perfect as God is perfect. … The other function of charity pertains to moral goodness or what Thomas calls "merit"… The two virtues have a certain independence from one another". "Distinguishing Charity as Goodness and Prudence as Rightness: A Key to Thomas's Secunda Pars", *The Thomist*, 1992 (56), pp. 423-424.

88 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a5, co.

89 "Sin la prudencia no puede existir ninguna virtud moral". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q93, a1, ad2; cfr. también: *In III Sententiarum*, d36, q1, a1, sc1, co, ad1 y ad3; *In Ethicam*, IV, lect6, n6; *Summa Theologiae*, I-II, q65, a1, co, ad1, ad3 y ad4; q65, a2, co; *Quodlibeto*, XII, a15, co; *De veritate*, q16, a6, co; q18, a7, co; *In Ethicam*, VI, lect11, n1; *Summa Theologiae*, I-II, q58, a4, co; q65, a4, co; II-II, q4, a5, co.

90 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a4, co.

indispensable para que se dé la virtud moral? Evidentemente no. Como ya se ha indicado, previamente a la prudencia se requiere el *conocimiento del fin*, no el de los *medios*, al que se dirige la prudencia, y este conocimiento corre a cargo, según Tomás de Aquino, de un conocimiento previo y superior, el propio del *hábito de los primeros principios prácticos*[91], es decir, el conocer de la *sindéresis*. Se requiere asimismo la inclinación natural de la voluntad al fin[92], que también es previa a la comparecencia de la prudencia.

En cuanto a lo primero, al conocimiento del fin, es decir, a la *sindéresis*, ésta, que también es fin respecto de las virtudes morales, es el *principio de la prudencia*[93]. Dado que este fin, común a las virtudes morales, es captado por la sindéresis, se dice de él que es el principio de la prudencia[94]. En cuanto a lo segundo, a la inclinación volitiva al fin, la prudencia depende de ella[95], puesto que aquélla es previa. Pero como este fin sólo es asequible por parte de la vo-

---

91 "La prudencia procede a la elección y al consejo de esas cosas que son hacia el fin en virtud del fin; y por eso se dice que los fines de los otros son el principio de la prudencia. Pues estos fines preexisten esencialmente en la razón". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a5, ad6. "Es necesario que los fines de las virtudes morales preexistan en la razón... En la razón práctica preexisten algunos como principios naturalmente conocidos. Y de este estilo son los fines de las virtudes morales... Y ciertos existen en la razón práctica como conclusiones, y de este tipo son aquellos que son hacia el fin, por los cuales llegamos a los mismos fines. Y de estos es la prudencia... La razón natural establece el fin en las morales, la cual se llama sindéresis... El fin no pertenece a las virtudes morales en cuanto que éstas establezcan el fin, sino porque tienden al fin establecido por la razón natural". *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, co, ad1 y ad3.

92 "El hábito que perfecciona la razón en la consideración de aquellas cosas que se refieren al fin presupone la inclinación del apetito al fin". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a4, qc4, co.

93 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a5, ad6.

94 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q181, a2, co. Si la sindéresis es principio de la prudencia, es la sindéresis la que conoce a esta virtud, no al revés, es decir, no es la prudencia la que se remonta a conocer lo principial, como sostiene Tremblay: "Cette raison, c'est que le prudent, tout comme le métaphysicien, remonte au principe premier de l'ordre qu'il considêre. Cet ordre, ce n'est pas l'ordre total, l'ordre de 'être, dont Dieu est le premier principe, mais c'est l'ordre pratique, l'ordre de toute la vie humanine, dont la fin ultime de l'homme est le premier principe". "Pourquoi la prudence, vertu intellectuelle de l'agir, est elle pour Thomas d'Aquin une sorte de sagesse", *Angelicum*, 1992 (69/1), pp. 52-53. Por otra parte, la *conciencia* también se forma, como advirtió Juan de Santo Tomás, de la sindéresis: "At vero remote et originative procedit et formatur conscientia ex diversis principiis et notitiis, praesertim a synderesi, quae est habitus primorum principiorum in practicis". *Cursus Theologicus*, I-II, dist12, De conscientia, a1, n16.

95 "Pues algún hábito del intelecto depende de la voluntad como de aquella de la que toma su principio: pues el fin en las acciones es el principio; y así es la prudencia". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a7, co.

luntad si hay en ella una recta inclinación a él[96], y como esta inclinación se fortalece con la virtud moral, se dice que la virtud moral es requisito indispensable para la prudencia[97].

Parece, por tanto, que nos hallamos ante una circularidad, pues por un lado se afirma que las virtudes morales dependen de la prudencia, y por otro que la prudencia depende de las virtudes morales; círculo que Tomás de Aquino advierte en Aristóteles, pues señala del "Filósofo" que éste "en primer lugar muestra que la prudencia no puede existir sin la virtud moral. En segundo lugar muestra que la virtud moral no puede existir sin la prudencia"[98]. Ambas se requieren mutuamente, pero no todas están al mismo nivel ni desempeñan la misma función. Al igual que en lo físico no cabe la materia sin la forma ni ésta sin aquélla, en lo moral no caben virtudes sin prudencia ni ésta sin aquéllas, pero del mismo modo que en lo físico lo pujante del *hilemorfismo* es la *forma*, aquí lo es, según el de Aquino, la *prudencia*. Sirve la analogía, pero en esta comparación hay más desemejanza que parecido, pues aquí no hay nada físico, ya que ni las virtudes son *materia* alguna, puesto que son actos volitivos, *actos*, ni la prudencia es causa formal alguna. La prudencia es una perfección espiritual, un *hábito*, o si se quiere, un *acto* de orden superior a una *operación inmanente*. Por tanto, estamos ante la compenetración de dos tipos de hábitos de diversa índole.

Si se la compara con el hombre, la prudencia, en rigor, no sólo es el máximo crecimiento de la razón en su uso práctico, sino que por ser la condición de posibilidad de las virtudes morales, es decir, del crecimiento de la voluntad, permite que la esencia humana sea elevada en sus facultades superiores (inteligencia y voluntad), es decir, capacita al hombre para que éste se *humanice* cada ver más; por eso se suele considerar a esta virtud como la más humana de las virtudes[99].

---

96 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q56, a2, ad3; q56, a3, co.

97 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d36, q1, a1 sc; *Summa Theologiae*, I, q22, a1, ad3; I-II, q57, a4, co; q65, a1, co; q65, a2, co; *Quodlibeto*, XII, a15, co.

98 Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect10, n14 y ss; VI, lect11 entera. Para Aristóteles el hombre no es bueno si no es prudente: "No es posible ser hombre de bien, en el sentido más propio, sin prudencia, como tampoco ser prudente sin virtud moral". Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c13, 1144 b 31. Cfr. VI, c12, 1144 a 33. Téngase en cuenta que la pieza clave de la moralidad es, para el Estagirita, la virtud, y recuérdese que la describe vinculada al hombre prudente: "La virtud es un hábito electivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón, y tal como la determinaría el hombre prudente". *Ethica Nicomachea*, II, c6, 1106 b 36.

99 Cfr. M. De Corte, "La plus humaine des vertus. Court traité de la prudence", *Itineraires*, 1974 (180), pp. 140-168; 1974 (181), pp. 154-176; 1974 (182), pp. 123-143; artículos publicados como libro, bajo el mismo título, en Morin, Paris, 1974.

6. Contra la prudencia, inconstancia

La prudencia es, en sentido estricto, el hábito de la razón practica tras la *eubulia*, o saber aconsejarse, y tras la *synesis*, o saber juzgar bien en lo práctico. Es el último hábito de esta modalidad operativa racional, el más perfecto y en función del cual se dan los demás. Debido a esta perfección, se la compara con la sabiduría, que es el hábito más perfecto de entre los teóricos[100]. Los actos propios de la *prudencia* son los del *precepto*, *imperio*[101], también llamado *mandato*.

El hábito prudencial debe permitir conocer nuestros actos de imperar. En este sentido se puede comparar la prudencia a la conciencia[102], aunque es

---

[100] Para Aristóteles, la prudencia es inferior a la sabiduría: "La prudencia no tiene señorío sobre la sabiduría ni sobre la parte superior del alma". Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c13, 1145 a 7. Para Tomás de Aquino, la prudencia es el *medio* que permite que los hombres puedan llegar a la sabiduría. Cfr. *In Ethicam*, VI, lect11, n16. En efecto, sin el orden en la vida moral, que favorece la prudencia, se cierra la apertura sapiencial a lo trascendente. Cfr. sobre dicha hegemonía: T. S. Hibbs, "Virtue's Splendor: Wisdom, Prudence, and the Human Good", *Moral Philosophy and Moral Theology*, 3, Fordham University Press, New York, X, 2001.

[101] Cfr. Th. Deman, "Le precepte de la prudence chez Saint Tomas d'Aquin", *Recherches de Théologie Ancienne et Médievale*, 1953 (20), pp. 40-59. P. Mimbi, *The power of decision: a critical study of the Imperium of prudence according to Saint Thomas Aquinas*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma, 1993.

[102] En este punto se ha entablado una disputa entre pensadores que mantienen que la *conciencia* se puede entender como la luz de la virtud de la *prudencia,* y los que defienden la tesis contraria. Aduzcamos algunos ejemplos. Entre los primeros, podemos destacar a Lumbreras, quien escribe: "omnis actus humanus est actus alicuius virtutis; atqui conscientia recta est actus humanus bonus; ergo est actus alicuius virtutis; sed non alius virtutis a prudentia; ergo est actus prudentia". "Conscientia recta venit prudentiae actus", *Doctor Communis*, 1955 (8), p. 8; y añade: "iudicium prudentia sit de facto ipsa conscientia recta"; p. 13.

De parecer contrario al precedente es McInerny en su trabajo "Prudence and conscience", *The Thomist*, 1974 (38), pp. 291-305, quien indica que prudencia y conciencia son vocablos que no son sinónimos, porque se refieren a juicios distintos: "conscience brackets the rational process which iusses in those choices revelatory of our moral character. Antecedent conscience, when action is imminent, is a purely cognitive assessment of what we ought to do. Prudence, or its opposite, is the cognitive componet of our present choices. Consequent conscience is that retrospective and cognitive appraisal of what we have done, the assessment of past deeds in the light of general principles. Conscience is no more a function of our moral character than is moral philosophy or ethics"; p. 305. En este escrito McInerny rechaza la opinión de Belmans que identificaba prudencia y conciencia.

Por su parte, Belmans, en un nuevo trabajo titulado "Le jugement prudentiel chez Saint Thomas. Rèponse a R. McInerny", *Revue Thomiste*, 1991, pp. 414-420, salía al paso de la crítica de McInerny escribiendo: "McInerny a toujours nettement distingué entre le juguement de cons-

inoportuno reducir toda conciencia al conocer del hábito prudencial. En efecto, la prudencia, como todo hábito –teórico y práctico adquirido– es conciencia de nuestros actos de pensar, en este caso en concreto, de nuestros actos de la razón práctica de *imperar*. Pero, por una parte, ningún hábito adquirido se reduce a ser conciencia de los actos de conocer que caen bajo ese hábito. Por otra, obviamente, no toda conciencia es prudencia, porque la prudencia es únicamente un hábito cognoscitivo adquirido práctico, no la totalidad de ellos[103]. Además, hay que contar con la conciencia que proporcionan los hábitos adquiridos teóricos. Y por encima de ellos, hay conciencia superior a la propia de los hábitos adquiridos, a saber, la conciencia de nuestras facultades, como tendremos ocasión de comprobar al estudiar la *sindéresis*.

Se puede decir que el vicio contrario a la prudencia es la imprudencia[104]. Ahora bien, frente al hábito de imperar bien y con la constancia propia del hábito lo que más se opone es la *inconstancia*. Un hombre inconstante es quien se despreocupa de llevar a cumplimiento lo propuesto y lo decidido. Lo *propuesto* se debe al *juicio práctico* de la razón. Lo *decidido*, a la *elección* de la voluntad. El *imperio*, acto que ejerce la prudencia, es posterior a aquellos dos actos[105].

---

cience et ce qu'il lui plaît d'appeler "jugement de prudence", distinction qui, à mon avis, n'a rien de thomiste"; p. 414.

Más matizada es la opinión de Capone, pues este autor sostiene que "la prudencia determina la verità del giudizio di coscienza in situazione". "Prudenze e verita di coscienza in situazione secondo S. Tommaso", *Tommaso nel suo settimo centenario*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli, vol. V, 1974, p. 410.

[103] Murphy mantiene que la prudencia forma la conciencia según cada una de las partes de la prudencia: eubulia, synesis, gnome y prudencia, lo cual es correcto. Cfr. *Prudence and conscience in the light of Veritatis Splendor (54-64): a study on the necessity of eubulia, synesis and gnome for the formation of a true and correct conscience*, Romae, 2002. Sin embargo, no se olvide que esos hábitos no conforman la entera conciencia intelectual, pues conforman sólo la conciencia de nuestros actos de pensar que son prácticos.

[104] O'Neil nota que la precipitación, la inconsideración y la negligencia son vicios contrarios a la prudencia que tienen un aire de familia ("a family resemblance"; pp. 74-75), pero no dice cuál de ellos es peor y por qué. Cfr. su trabajo: *Imprudence in St. Thomas Aquinas*, Marquette University Press, Milwaukee, 1955. Sin embargo, si se advierte que los hábitos de la razón práctica son jerarquicos, los vicios que a estos se opongan, deben ser unos peores que otros. En consecuencia, de menos a más graves, estos son: la *precipitación*, opuesta a la eubulia, la *inconsideración*, que se opone a la synesis, la *inflexibilidad*, el reverso de la gnome, y el peor de todos, la *inconstancia*, contrario a la prudencia.

[105] Deman piensa que la elección sigue a la prudencia. Cfr. "Renseignements technicques au traité de la Prudence", *Somme Théologique*, *Revue des Jeunes*, Paris, 1949, Apendice de Notas Explicativas, pp. 250-251.

Es inconstante el que por pereza deja incumplidos sus propósitos; quien por flojera no pone las últimas piedras en sus tareas. De una persona así se dice que se abandona, que se lo come la desgana, que no hace lo que debe y que no está en lo que hace. Ese "no hacer lo que debe" son los propósitos incumplidos, los juicios prácticos no imperados. Ese "no estar en lo que hace" es la falta de luz cognoscitiva que sea *prescriptiva* del actuar, es decir, la ausencia de *imperio* o *precepto* que empuje a actuar de modo que la luz cognoscitiva de la prudencia *atraviese y dote de sentido* a las acciones humanas y a lo obrado. En rigor, la ausencia de actividad práctica debida responde a una actitud de fondo, a un sentimiento negativo del espíritu, el *aburrimiento*.

"La inconstancia –enseña Tomás de Aquino– conlleva cierto abandono del buen propósito definido. El principio de este abandono, sin duda, está en la facultad apetitiva: pues nadie abandona el buen propósito previo a no ser por algo que le place desordenadamente. Pero este abandono no se consuma a no ser por defecto de la razón, que falla al repudiar eso que había aceptado rectamente: y puesto que puede resistir el impulso de la pasión, si no lo resiste, esto acaece por su debilidad, que no se mantiene firmemente en el bien concebido. Y por ello, la inconstancia, en cuanto a su consumación, pertenece al defecto de la razón. Así como toda rectitud de la razón práctica pertenece de algún modo a la prudencia, así todo defecto del mismo pertenece a la imprudencia. Y así como la *precipitación* es por defecto del *acto del consejo*, y la *inconsideración* del *acto del juicio*, así la *inconstancia* lo es del *acto del precepto*: de lo cual se dice, pues, que alguien es inconstante porque la razón falla mandando aquellas cosas que son aconsejadas y juzgadas"[106]. Como se puede advertir este texto no tiene desperdicio. Vamos, pues, a intentar explicitar brevemente su significado.

Por una parte, en el pasaje precedente está detectado el *principio* del abandono que lleva a no ser constantes en el bien: "la facultad apetitiva"[107]. Por otra parte, queda dirimido dónde radica la *consumación* de ese defecto iniciado en la voluntad: "la razón". Ya se ha dicho por qué se debilita la voluntad: por ceder a los ruegos de las *pasiones*. En cuanto a éstas, como es conocido, pueden ser de dos tipos, según sean propias del *apetito irascible* o del *concupiscible*. Por lo que se refiere al primero, por ejemplo, "la envidia y la ira, que son principio de disensiones, logran la inconstancia por parte de la facultad apetitiva, en la cual está el principio de la inconstancia"[108]. Por lo que respecta al segundo, "la pri-

---

[106] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a5, co.

[107] "Pues radica en las voluntades de los hombres, en las cuales se da la máxima inconstancia". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c31, n5.

[108] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a5, ad2.

mera inconstancia se causa por la lujuria, en cuanto que ablanda el corazón del hombre y lo vuelve afeminado"[109].

La inconstancia es una ligereza del alma, "animi levitate"[110], una superficialidad que delata falta de compromiso, la irresponsabilidad respecto de las propias actuaciones. El inconstante tal vez se haya formulado propósitos correctos y sinceros de cara a la actuación, asunto propio del hábito de *synesis* o *sensatez*, pero después se encoge y achica a la hora de ponerlos por obra. Es inconstante en la práctica de esos propósitos[111]. Y esa inconstancia le vuelve *imprudente*. La prudencia es dominio sobre los propios actos[112]. El inconstante no es capaz de *imperar* sus actos. No tiene *dominio* sobre ellos y se deja llevar por la corriente. Pero la corriente humana sigue siempre el cauce más ancho, pendiente y fácil: el pasional.

Por el contrario, el que nada contra corriente, es decir, quien *impera* y gobierna sus actos es continente y constante: "la continencia y la perseverancia no parecen estar en la facultad apetitiva, sino sólo en la razón. Pues el continente sufre, sin duda, concupiscencias perversas, y el perseverante graves tristezas, que indican el defecto de la facultad apetitiva: pero la razón persiste firmemente, la del continente, sin duda, contra las concupiscencias, la del perseverante contra las tristezas. De donde la continencia y la perseverancia parecen ser especies de la constancia que pertenece a la razón, a la cual pertenece también la inconstancia"[113].

Más nocivas para la prudencia que las pasiones del apetito irascible, son las del concupiscible. Por eso la *lujuria* no priva sólo de la *buena conceptualización* o *hábito de la simple aprehensión práctica*, también llamada *simple inteligencia*, del *buen consejo*, y del *buen juicio práctico* –como ya se ha indicado–, sino que también suspende el *precepto* o *imperio* recto: "hay cuatro actos en el actuar: en primer lugar, la *simple inteligencia*, que aprehende algún fin como bien. Y este acto es impedido por la lujuria... y en cuanto a esto, se pone la *ceguera de la mente*. El segundo acto es el *consejo* de aquellas cosas que deben ser realizadas en virtud del fin. Y esto se impide por la concupiscencia de la lujuria... Y en cuanto a esto, se pone la *precipitación*. El tercer acto es el *juicio* acerca de lo que se va a realizar. Y esto también es impedido por la lujuria... Y cuanto a esto, se pone la *inconsideración*. El cuarto acto es el *precepto* de la

---

[109] El texto latino es como sigue: "prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis et affeminatum redit". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q153, a5, ad2.

[110] Tomás de Aquino, *Contra Impugnantes*, q3, a3, co.

[111] Tomás de Aquino, *In Isaiam,* c29.

[112] Cfr. E. Pérez Delgado, "La prudencia cristiana virtud del hombre señor de sus actos", *Tommaso nel suo settimo centenario*, 1974, vol. V, pp. 270-280.

[113] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a5, ad3.

razón acerca de lo que se realiza. Lo cual también es impedido por la lujuria, en cuanto que el hombre es impedido por el ímpetu de la concupiscencia para no ejecutar aquello que decidió que debía ser hecho"[114].

Como hemos visto, el acto de la *simple inteligencia* se perfecciona por el hábito *conceptual práctico*. El acto del *consejo*, por el hábito de *eubulia*. El acto del *juicio práctico*, por el hábito de *synesis* y *gnome*, y el acto del *imperio* o *precepto* por el hábito de *prudencia*. En suma, ¿por qué la prudencia es el hábito superior de la razón práctica? Porque es el que más referencia dice a la *acción humana*. De otra manera: es *el que mejor secunda el impulso del hábito innato de la sindéresis*, hábito innato que impele a actuar. Entonces, ¿actuar es el fin de la razón práctica? Actuar es fin de la razón práctica, pero no fin último; el fin último de la razón practica es *saber*, pero sin actuar no se puede alcanzar ese saber. Por eso, se subordina toda actuación al saber. En rigor, lo que precede es manifestación en la razón práctica del modo de ser de la sindéresis. En efecto, se puede preguntar si el fin de la sindéresis es actuar o conocer. La respuesta es que su fin, como el de toda instancia cognoscitiva, es *conocer*, pero ese conocimiento no se lleva a cabo si no media la activación de las diversas potencias, activación que para muchas de ellas pasa por su actuación.

Por lo demás, si la *providencia*, a la que también se llama *previsión*, y la *solercia* o *sagacidad* son las "partes integrales" más relevantes de la virtud de la prudencia[115], sus contrarios, la *imprevisión* y la *negligencia* serán, sin duda, los vicios más contrarios a la prudencia y los que se pueden reducir con mayor motivo a la *inconstancia*, que es el mayor defecto de la razón práctica, porque incide directamente contra la prudencia[116].

En definitiva, ¿por qué la *inconstancia* es el peor defecto de la razón práctica? Porque es el que más nos retrae de obrar, o sea, es el que menos secunda

---

[114] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q153, a5, co.

[115] Cfr. R. Saurinen, "The pars of prudente: Burilan, Odonis, Aquinas", *Dialogue*, 2003 (43/4), pp. 749-765.

[116] Ejemplificando: en la actualidad se suele repetir que los jóvenes no son constantes en la práctica, pongamos por caso, de la religión. A esto hay que responder que, lastimosamente, no es sólo ese ámbito en lo que no suelen ser constantes, sino en todos los demás. Ello se puede deber a diversos factores, de los que se pueden traer a colación dos, que en cierto modo les disculpan: uno, que –como dice Tomás de Aquino– el aprendizaje de la ética requiere mucho tiempo y experiencia, y es claro que los jóvenes carecen de ellos; otro, la educación (familiar, escolar, empresarial, universitaria, de los medios de comunicación, etc.), que tampoco se salva de la crisis, y de la que los jóvenes no son directamente los primeros responsables. En consecuencia, si se desea que la juventud sea más constante en la práctica del bien habrá que preguntarse cómo educan en esa dirección los mayores, pues es claro que la prudencia no se aprende de los libros, sino del hombre prudente, y –como acabamos de ver– la clave de la prudencia reside en la *constancia* en imperar las propias acciones a realizar que sean buenas.

en el uso práctico de la *ratio* el impulso del hábito innato de la *sindéresis* que empuja a actuar. ¿Pero no se ha dicho que el fin primario de la razón práctica no es actuar, sino conocer? Sí, pero como la razón práctica sólo conoce en la medida en que el hombre *impera* acciones, si se es inconstante en tal imperio, se inhibe no sólo la operatividad humana, sino también el crecimiento cognoscitivo de la razón práctica. ¿Se aconseja con esto incurrir en el *activismo*? En modo alguno, porque el activismo es ciego, pues no atraviesa de sentido las acciones y, además, no subordina éstas a fines superiores. En suma, el hombre no puede dejar de imperar actuaciones, porque sin ese requisito no puede ser prudente, pero si bien la prudencia (junto con la justicia y amistad humanas), constituyen el fin del hombre, no constituyen el fin de cada quién, de la persona humana. Por eso hay que subordinar la razón práctica a la teórica, o –como enseña Tomás de Aquino– la vida activa (a la que pertenece la prudencia[117]) a la contemplativa[118]. En fin, ¿el hombre debe imperar sus propias acciones? Siempre que éstas le acerquen a su fin personal último.

---

[117] "La prudencia se ordena, como a su fin, a las operaciones de las virtudes morales… Luego… el conocimiento de la prudencia… pertenece directamente a la vida contemplativa". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q181, a2, co.

[118] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q179, a2, co; II-II, q171-q182; *In III Sententiarum*, d35, q1, a3 y a4, co.

CAPÍTULO 17

EL HÁBITO FACTIVO O DE ARTE

1. Planteamiento

Vamos a tratar del hábito racional del arte, el *saber hacer*, según los textos de Tomás de Aquino. En este tema hay una serie de tesis tomistas pacíficamente aceptadas por los estudiosos. Destaquemos las siguientes: 1) El hábito de arte es una perfección racional en la vertiente práctica de la operatividad de esta potencia. 2) Este hábito permite transformar la realidad física, a la que perfecciona. 3) Su objeto propio no es la verdad, sino la verosimilitud. 4) Se distingue de los hábitos teóricos por el tema (lo contingente) y por el "sujeto" (la razón práctica), y de la prudencia por el tema (lo factible –*facere*–, en vez de lo agible –*agere*–).

Con todo, tras la lectura del cuerpo de doctrina tomista surgen una serie de cuestiones que justifican abordar una vez más el estudio de este hábito, por lo demás, clásico desde Aristóteles[1]. Además, tales cuestiones son de neta actualidad. De manera que replanteando el tema podemos alumbrar una serie de soluciones a esas preguntas y pareceres en boga. A título de ejemplo se pueden indicar los puntos controvertidos que siguen.

–Como es sabido, es tesis tomista mantener que la prudencia y el arte son hábitos intelectuales *distintos*. En efecto, Santo Tomás separa ambos hábitos hasta el punto de decir que puede darse el uno, el de arte por ejemplo, sin que se dé el otro, el de prudencia. Con todo, una cuestión que se plantea en este trabajo es si, en el fondo, más que una taxativa separación entre ambos hábitos no se trata, más bien, de un mismo hábito que se muestra más activado (prudencia) o menos activado (arte). En rigor, cabe preguntar si puede existir una taxativa separación entre arte y prudencia[2], es decir, ¿cabe ser prudente sin saber hacer

---

[1] El Estagirita describe el arte como el hábito productivo acompañado de razón verdadera (*exis metà lógou alezeoús poietilé*), Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c4, 1140 a 11.

[2] En la exposición de este hábito según Aristóteles, Gómez Robledo escribe que: "es indiscutible, el arte es por entero independiente de la prudencia, lo que vale decir independiente de la moral". A. Gómez Robredo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, p. 158; cfr. tambien p. 161.

nada y sin hacerlo?, y a la par, ¿cabe saber hacer algo y hacerlo rectamente sin cierta prudencia? Si el arte perfecciona la realidad externa, ¿acaso es uno inmune por dentro a las propias acciones exteriores que realiza? De otro modo: ¿se pueden estudiar el *facere* y el *agere* en el hombre de modo *analítico*, o conviene estudiarlos de modo *sistémico*, reunitivo? En el fondo se está preguntando si la acción humana tiene un único o un doble fin. Si es único, hay que subordinar el hacer y lo hecho a la mejora interna, virtuosa, del hombre; si es doble, no se acaba de ver la relación entre el hacer humano y la redundancia humana de ese hacer que nos mejora por dentro según virtud.

–Otro asunto que cabe indagar es el *origen* de este hábito. Preguntémoslo así: ¿se llega a tener un saber práctico tras hacer muchas acciones, o por el contrario, es el saber práctico condición de posibilidad de la realización de toda acción? Obviamente, el *pragmatismo* se inclinaría por la primera parte de la alternativa, pero lamentablemente esta filosofía no cae en la cuenta de que inclinarse por esa parte no es ningún hacer, ni tampoco una actitud derivada de algún hacer previo, de modo que esto parece contradecir su propio postulado. Tal inclinación preferencial tampoco es, obviamente, ningún saber, sino falta del mismo, precisamente porque esa tesis parece contradictoria. Entonces ¿cuál es la índole de tal actitud decisoria? Ante todo, un elegir o preferir. Como es obvio, elegir es, según Tomás de Aquino, un acto de la voluntad que sigue a otro de la inteligencia: el *juicio de la razón práctica*, que destaca una alternativa de las demás. Como en el juicio, también en el práctico, se da la verdad, una elección que no secunde la verdad racional conocida es *voluntarismo*.

–De manera similar a lo cuestionado acerca del origen de este hábito, cabe preguntar lo siguiente acerca de su *fin*: ¿cuál es el fin del hábito factivo de arte: actuar o conocer? Frente a Tomás de Aquino[3], el *pragmatismo* volvería a admitir que la actuación es el fin. Pero como quien manda actuar es, en definitiva, la voluntad, este postulado admite, en el fondo, que el conocer práctico se debe subordinar a ella. Lo que precede indica que el saber práctico no es fin en sí. En consecuencia, indica que la verosimilitud –objeto de la razón práctica– deberá subordinarse al bien útil –objeto de la voluntad referida a medios–. Ahora bien, en esta tesitura, todo conocimiento que no tenga una vertiente productiva será incomprensible y causa de perplejidad. Por eso no parece descabellado afirmar

---

Sin embargo, este autor abre, más adelante, un epígrafe titulado "Arte y moralidad" (pp. 178-188), donde expone la conveniencia de la vinculación de ambos hábitos. No obstante tal conveniencia, Tomás de Aquino tiende a marcar la separación entre ellos. Asimismo lo suelen hacer los comentadores tomistas. Cfr. por ejemplo, J. Maritain, *Art et scolastique*, Louis Rouart, Paris, 1927, p. 23.

[3] Recuérdese su supeditación de la vida activa a la contemplativa. Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q1, a4, qc1, co; 2 co; *Summa Theologiae*, II-II, q182, a1-a4, co.

que "para los pragmáticos, el tratamiento filosófico del conocimiento es una sorpresa rayana en la impertinencia"[4]. Sin embargo, la verdad carece de sustituto útil, porque la verdad es fin en sí, mientras que lo útil es medio respecto de otros fines. En suma, si se toma el ámbito de lo pragmático, del interés, como fin en sí, esa actitud carece de fundamentación, porque el interés por el interés carece de interés.

–Por otra parte, el *esteticismo* y el *relativismo cultural*, sumamente extendidos en la actualidad, nos hacen proclives a sostener la tesis de que el arte, y consecuentemente la belleza, son asuntos en mayor medida de gustos, es decir, relativos, opinables en exceso, etc. Pero también esta tesis es cuestionable si se arroja luz sobre la índole del hábito artístico, visto, ante todo, como *saber* (posesión intrínseca, *éxis*) que versa sobre el hacer. En efecto, si el saber puede serlo según un más o un menos, es decir, es de índole jerárquica, lo hecho debe responder a tal jerarquía y reflejar en cierto modo el nivel de saber empleado en la confección de un determinado producto cultural. En rigor, pues, habrá que preguntar: si es más bello un invento cultural que sea fruto de un mayor desarrollo del saber práctico u otro en el que apenas se haya pensado. Lo que precede responde a la vinculación entre el *pulchrum* y el *verum* entendidos como trascendentales, entre los cuales debe mediar asimismo el *bonum*. En suma, una realidad sólo puede ser bella en la medida en que sea buena y verdadera y, a fin de cuentas, en su *ser*[5].

–Por lo demás, para muchos hoy en día todo el saber existente parece de orden práctico, e incluso, encuadrable exclusivamente dentro del campo de la opinión, aunque se admita que existen opiniones más fundadas que otras. En efecto, en muchos ámbitos no es "políticamente correcto" aceptar y defender verdades incuestionables, pues tal actitud se confunde con una especie de "dogmatismo" o "fundamentalismo". Sin embargo, aparte de que tal hipótesis cae bajo su propia crítica, el hábito de arte (y también el de prudencia) tienen un carácter distintivo respecto de los hábitos teóricos. Y su distinción radica precisamente en que aquellos versan sobre lo universal y necesario, mientras que estos se refieren a lo particular y contingente. Pero si eso es así, y toda distinción real es jerárquica, se puede preguntar acerca de la superioridad de unos modos de conocer sobre otros. Además, se puede cuestionar asimismo si la superioridad conlleva subordinación del saber inferior al superior.

---

4 L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. II, p. 220, n268.

5 Melendo toma como base de su argumentación sobre la belleza la siguiente sentencia atribuida por largo tiempo a Tomás de Aquino: "quantum enim unumquodque habet de pulchritudine, tantum habet de esse" (*De pulchro et bono*, Desclée, Roma, [2]1913, p. 579). Cfr. T. Melendo, *Esbozo de una metafísica de la belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 96, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, p. 38.

Examinemos más de cerca, pues, estos puntos actualmente debatidos, y llevémoslo a cabo a la luz de las enseñanzas tomistas, a fin de poder arrojar más luz sobre el saber hacer humano, saber que ilumina nuestras acciones prácticas.

2. La transformación de la realidad física

La práctica totalidad de referencias que Tomás de Aquino realiza a la tradición precedente en el estudio del *hábito de arte* aluden a escritos aristotélicos[6], con alguna salvedad al Damasceno[7], y la consabida influencia de sus maestros[8] que, por supuesto, conocían bien al Estagirita.

Para el de Aquino, el arte es un hábito[9], y lo es de la razón[10], de la razón práctica concretamente[11]. Es la perfección intrínseca de la razón práctica en

---

[6] Especialmente en Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, y alguna al VII, otras del libro II de la *Physica*, y alguna del libro II del *De anima*. Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d26, q2, a4, sc; *In Ethicam*, I, lect1, n8; VI, lect12, n14; *In Analytica Posteriora*, II, lect9, n14; II, lect20, n11; *Contra Gentes*, I, c93, n4; II, c24, n5; *Summa Theologiae*, I, q103, a2, ad1; I-II, q16, a3, sc; q21, a2, ad2; q34, a1, ad3; q64, a3, sc; q68, a4, ad1; II-II, q134, a1, ad4; III, q32, a4, ad2.

[7] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q82, a4, sc.

[8] De Alejandro de Hales registra que el arte es el "principium faciendi et cogitandi quae sunt facienda". Alejandro de Hales, *Summa Theologiae*, II, 21 a; que "omnis artifex est sapiens per suam artem". I, 649 a; que "potest artifex videre in se rem fiendam et iam factam". II, 179 b.

Alberto Magno expuso que del arte una serie amplia de notas en el *Super Eticam*: que es "virtus" (103, 77). Asimismo, que en el hábito hay dos partes, una que dirige "quod est ratio factibilium, et haec est forma artis", y otra que inclina al acto por parte de la ejecución de la obra, y en ambos casos se parece a la prudencia (109, 58); que las virtudes morales se distinguen del arte en la parte directiva, no en la inclinativa a la ejecución (109, 58). Alude también a que el arte posee medio y fin (102, 63); que junto con la prudencia son las dos virtudes medias entre las intelectuales y las morales (394, 36); que el fin del arte está en el mismo artífice y la verdad se toma de lo que pertenece a ese arte; lo falso, en cambio, del defecto de la materia (418, 79); que lo natural está sujeto a la operación del arte (429, 4); que este hábito perfecciona a la razón práctica (431, 70). Añade también que el arte ayuda a la operación de la naturaleza (432, 87), aunque sus operaciones no versan sobre lo mismo (433, 45). A su operación la llama "factionem" (439, 69); y sabe que tal hábito no es una virtud moral (441, 83), describiéndolo como "habitus factivus cum ratione" (435, 23).

[9] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d14, q1, a3, qc4, sc2; *De veritate*, q10, a9, ad6; *In Metaphysam*, VI, lect1, n10; VII, lect8, n17; *Summa Theologiae*, I-II, q60, a5, co; q64, a3, sc; II-II, q134, a1, ad4.

[10] Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q7, a1, ad1; *Summa Theologiae*, II-II, q134, a4, ad3.

orden a uno de los dos fines que ésta –según él– puede tener, que en este caso es perfeccionar las cosas factibles. No se refiere directamente, por tanto, a las *acciones* humanas, como la prudencia, sino a las *realidades exteriores* producidas por nosotros: "factio est actus in exteriorem materiam"[12]. Evidentemente, las realidades exteriores están dotadas de materia; materia que puede describirse como la anterioridad según el tiempo[13], porque, dada su potencialidad, es la causa que impide la completa actualización o perfeccionamiento de lo físico. Por eso Tomás afirma que "el arte factivo no es otra cosa que la sustancia de la cosa hecha, y lo que *era* su ser"[14]. Ese "era" alude a la materia, a la anterioridad temporal. Esa materialidad se dispone por el arte para recibir una transformación.

Trasformar significa cambiar de forma. Por "forma" aquí no se entiende estrictamente la *causa formal*, sino más bien la *figura* o la *configuración externa* que presenta esa causa. Para cambiar de conformación se requiere un nuevo impulso o movimiento, es decir, una nueva eficiencia y, a su vez, se precisa de una nueva finalidad u orden distinto del propio de la naturaleza (el orden cósmico), que ya presenta bastante perfección, belleza, aunque, obviamente, mezclada con imperfecciones[15]. Eso indica, por una parte, que los movimientos de las acciones humanas no están incluidas en las causas eficientes de la realidad natural; y, por otra, que el hombre no se conforma con el orden cósmico, sino que, o bien acelera su consecución, o bien lo cambia buscando un orden distinto y superior, o bien incluso es capaz de estropear el orden cósmico existente. Con ello se puede concluir que el hábito racional del arte es el medio por el cual el hombre añade orden al universo, y también, por el que puede perjudicar dicho orden. Cambiamos el mundo por el trabajo. El saber hacer, el hábito de arte, es condición de posibilidad de todo trabajo. Primero es saber, luego hacer. Consecuentemente, a más saber práctico, más posibilidad de transformación.

Al entrar en juego el movimiento en el arte, entra en escena el *espacio* y el *tiempo*. El espacio, porque "bajo el arte no caen sino esas cosas que son

---

[11] Cfr. Tomás de Aquino, *De virtutibus,* q1, a7, co; *In Ethicam*, I, lect1, n8; *Contra Gentes*, III, c25, n9.

[12] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a4, co; Cfr. asimismo: *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n11; *In Metaphysicam*, I, lect1, n34; *In Politicorum*, I, lect6; *Summa Theologiae*, I-II, q34, a1, ad3; q57, a4, ad1; q68, a4, ad1; II-II, q47, a5, co; q58, a3, ad3; q123, a7, co.

[13] Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, pp. 149 ss.

[14] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XII, lect11, n20.

[15] "Good and evil, like the lights and shadows of a painting, like the front and back of a tapestry, wil therefore contribute to the final form of the universe, to its final beauty". A. Ramos, "Beauty, mind, and the universe", *Beauty, art, and the polis*, Catholic University Press, Whasington, 2000, p. 84.

determinadas; pues el arte no es propio de las cosas infinitas"[16]. El tiempo, porque "el arte no sólo determina que esto sea tal, sino que sea en el momento [*tunc*]"[17], y con vistas al futuro, "pues nos parece hacer lo que está en nuestro arbitrio, lo cual es futuro; de este modo son los cuerpos del arte"[18]. Esa referencia al futuro asimila a este hábito a la prudencia y dota a estos hábitos de gran dignidad, pues ya se ha dicho que el futuro histórico pesa más en el hombre que el pasado y el presente. Por estar dotadas de una materia particular, las realidades artificiales son concretas y singulares[19]. Obviamente todas esas realidades son contingentes, puesto que son posibles de ser o de no ser[20] y, además, de ser de un modo u otro. Si el arte trasforma lo contingente, es porque le dota de otra forma que antes no tenía.

También la naturaleza transforma los seres contingentes, pero la diferencia entre ambas transformaciones estriba en que "la naturaleza es un principio intrínseco, y el arte es principio extrínseco"[21] del cambio de la realidad física. Éste es el parecido que tienen el arte con la naturaleza, y en este sentido se dice que "el arte imita a la naturaleza"[22], a saber, en su operación, pues mientras que la naturaleza obra como autor principal, el arte lo hace como secundario, pues su misión es ayudar al agente principal y llegar allá donde aquél no alcanza. Por eso suple los defectos de la naturaleza en esas cosas que pueden ser hechas tanto por naturaleza como por arte, pero en otras que no puede hacer la naturaleza, el arte la reemplaza porque sí puede. Un ejemplo de lo primero es la salud, que puede ser efectuada tanto por la naturaleza como por el arte médico. En este sentido la medicina no es una ciencia, sino un arte. Un ejemplo de lo segundo es la edificación de una casa. En este sentido la arquitectura tampoco es una ciencia sino un arte.

El arte imita a la naturaleza sólo en aquellas cosas que pueden ser hechas tanto por arte como por naturaleza. En aquellas cosas que no puede hacer la naturaleza, el arte añade un *plus* de racionalidad. Así como toda la naturaleza se

---

16 Tomás de Aquino, *In Physicam*, V, lect1, n10.

17 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c35, n3.

18 Tomás de Aquino, *Responsio ad lectorem Venetum*, a9, ad8.

19 Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect8, n5; *De substantiis separatis*, c15.

20 "Omne enim quod generatur vel per artem vel per naturam est possibile esse et non esse". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VII, lect6, n8; "ars autem et prudentia (sunt) circa contingentia". *Summa Theologiae*, II-II, q47, a5, co. Cfr. también: I-II, q57, a6, co.

21 Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect14, n8.

22 Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d42, q2, a1, co; *De veritate*, q11, a1, co; *In Analytica Posteriora*, II, lect9, n14; *In Physicam*, II, lect4, n6; II, lect13, n4; *Contra Gentes*, II, c75, n15; *Summa Theologiae*, I, q117, a1, co. Esa sentencia es netamente aristotélica, cfr. Aristóteles, *Physica*, II, c2, 1942 a 21.

ordena a su fin por algún principio intelectivo, así también en las obras de arte se advierte que la racionalidad está presente siendo ésta el principio, y marcando el fin de las obras de arte. Ese *plus* indica, precisamente, que es más cultura el arte que inventa nuevas realidades artificiales, que el que imita la realidades naturales. Es ese *plus* de racionalidad lo que distingue la filosofía de la cultura de Tomás de Aquino de otros planteamientos modernos, como por ejemplo del de Nietzsche, pues –como es sabido– el arte nietzscheano depende de la "voluntad de poder", y ésta se retrotrae de la verdad[23].

3. "Recta ratio factibilium"

El arte es "un hábito operativo"[24] que Tomás de Aquino describe, siguiendo a Aristóteles, como "ratio recta factibilium"[25]. Es la *rectitud* que adquiere la razón práctica cuando dirige[26] la acción productiva, pues tal rectitud no la posee de entrada. Dirigir la acción productiva no indica sólo iluminar racionalmente las *obras* que hacemos, sino también, y principalmente, las mismas *acciones* humanas. Se trata de *atravesar de sentido* la acción factiva humana[27]. Con todo,

---

[23] Cfr. M. González, *Voluntad de poder y arte. Una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 76, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, caps. II y III.

[24] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a3, co.

[25] Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect1, n8; II, lect5, n3; VII, lect12, n14; *In Metaphysicam*, I, lect1, n34; *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n11; II, lect20, n11; *Contra Gentes*, II, c24, n5; *Responsio ad lectorem Venetum*, a9, ad8; *Summa Theologiae*, I-II, q57, a3, co; I-II, q57, a4, co; I-II, q57, a5, ad1; I-II, q68, a4, ad1. En otros pasajes lo define como "habitus factivus cum vera ratione". *In Ethicam*, VI, lect3, n12; VI, lect3, n19.

[26] Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect1, n34; XI, lect7, n8.

[27] A esto se parece referirse Ana Marta González cuando escribe que "*la verdad práctica no es sino la verdad de nuestras acciones*, en la medida en que resultan de un razonamiento práctico verdadero". "De la razón práctica a la verdad práctica", en I. Murillo, (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca / Ediciones Diálogo Filosófico, Salamanca / Colmenar Viejo (Madrid), 2004, p. 98.

Si se toma el lenguaje como una acción humana especial (pues es la superior de las acciones transitivas), y se tiene en cuenta lo indicado acerca de que la clave de la razón práctica es *atravesar de sentido nuestras acciones*, se puede estar de acuerdo con Theron en que no es lo mismo una teoría del lenguaje moral que una ciencia moral práctica. Lo primero es actual, lo segundo, tomista. Y concluye que "in fact the order of the inclinations of our nature, for St. Thomas, simply is the order of the precepts of natural law and ethics is really a matter of doing what one most deeply wants. The modern notion of "moral values", to which one makes an intellectual passage

el hábito de arte "no es factivo de la operación"[28], sino que dirige la operación que se encarga de poner en movimiento otras potencias que efectúan una obra. No es innato, sino que se adquiere. No se adquiere, en cambio, el hábito de los primeros principios prácticos (*sindéresis*) del que el hábito de arte depende.

Se dice *recta ratio* porque, aunque el fin de la razón práctica es perfeccionar la obra externa, ello no se consigue sin el intrínseco incremento que este hábito proporciona a la razón. Es conveniente no olvidar este extremo, pues a pesar de que se sostiene que "el arte importa la rectitud de la razón acerca de las cosas factibles, esto es, acerca de esas cosas que se hacen en una materia exterior"[29], lo primero, a saber, la rectitud de la razón, es previa y condición de posibilidad de que la obra hecha sea correcta, es decir, adquiera perfección. Ahora bien, tal hábito no debe ser sólo el *origen* de la recta operatividad externa, sino también su *fin*, pues hacemos las cosas no por hacerlas, sino por mejorarnos a nosotros mismos haciéndolas.

La rectitud de la razón es previa sólo porque los actos (operaciones inmanentes), a los que este hábito se refiere, cuentan ya con sus objetos propios, a pesar de que estos no estén todavía realizados en una materia exterior. Es el tema de la llamada *idea ejemplar* o *forma*, o también, *arte* sin más: "en cualquier artífice preexiste la razón de esas cosas que se constituyen por el arte... La razón de esas cosas que se hacen por el arte se llama arte o ejemplar de las cosas artificiales"[30]. Aquellos autores que no admiten la idea ejemplar previa, y mantienen

---

from one's inclinations, excludes this". "Practical science and practical knowledge in Aquinas", *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Yliopistopiano, Helsinki, vol. III, 1990, p. 307.

[28] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VII, lect12, n14.

[29] Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n11.

[30] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q93, a1, co. Cfr. asimismo: *In I Sententiarum*, d27, q2, a3, ad2 y ad4; d32, q1, a3, ad2; *In II Sententiarum*, d18, q1, a2, co; *De veritate*, q8, a11, co; q8, a16, ad7; *In Metaphysicam*, V, lect2, n2; VII, lect6, n24; XII, lect11, n20; *Contra Gentes*, I, c72, n9; II, c76, n19; II, c92, n6. Esas formas son "objetos" mentales. En cambio, las "formas" *realizadas* en lo hecho no son "objetos" intencionales, aunque responden al ejemplar. No son "hechas" sino "educidas" de la potencia de la materia (cfr. *In Physicam*, VII, lect7), pero no por la propia virtualidad de ésta o de la naturaleza, sino que se imprimen en ella por un principio extrínseco (cfr. *In Physicam*, II, lect14, n8; *In Metaphysicam*, XII, lect3, n4). Para la materia, estas formas son accidentales. No se las puede llamar propiamente "forma", en el sentido de *causa* formal, porque ésta es principio intrínseco. También las cosas artificiales se distinguen de las naturales por el *movimiento*, ya que no tienen en ellas mismas el principio del cambio (cfr. *In Physicam*, II, lect1, n2, n5; VIII, lect5, n3; *In Ethicam*, VI, lect3, n16). No confundir las formas primeras (objetos) con las segundas (causas) supone saber que unas son sin materia y las otras no, y que, por eso, una es universal y la otra particular. Además, las formas que induce el artífice no producen similares a sí (cfr. *In II Sententiarum*, d18, q1, a2, co), mientras que las naturales sí.

que la forma del arte sólo se da al final del proceso factivo, se olvidan de esta distinción tomista: "no es la misma la cognición de lo artificial según que se conozca por la forma del arte [*ex forma artis*], y según que se conozca por la misma cosa ya realizada [*ex ipsa re iam facta*]. Pues la primera cognición es sólo universal; la segunda puede ser también particular, como cuando veo alguna casa hecha"[31].

Además, precisamente porque estos objetos o formas mentales son previos, se puede decir de ellos que luego actúan como *causa*[32] y *medida*[33] de las cosas artificiales, y en ello se distingue propiamente la razón práctica de la teórica. Ahora bien, no por previos dejan esos objetos mentales o formas pensadas de acompañar a la obra en todo el proceso de su constitución hasta que se presenta consumado. Por otra parte, la acción humana no depende ni de la causa formal ni de la materia causal a la que se aplica. En este punto establece Tomás de Aquino una comparación entre este hábito y el intelecto agente. Dice así: "el intelecto agente se compara a las especies del intelecto en acto, como el arte a las especies de las cosas artificiales, por las cuales es manifiesto, que las cosas artificiales no tienen la acción del arte"[34]. Como esas formas no son abstractos puros, pues se trata del objeto de la simple aprehensión práctica, su intencionalidad no versa sobre la naturaleza, y además, no versan sobre lo que es, sino sobre lo va a ser hecho, sobre lo que se puede hacer.

---

[31] Tomás de Aquino, *De veritate*, q8, a16, ad7. En otro lugar dice: "in egressu artificiorum ab arte est considerare duplicem processum: scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit; et secundo processum artificiatorum ab ipsa arte inventa". *In I Sententiarum*, d32, q1, a3, ad2.

[32] "Nostri intellectus, quae se habet ad res dupliciter: uno modo ut causae rerum, sicut formae practici intellectus; alio modo ut causatae a rebus, sicut formae intellectus speculativi, quo naturalia speculamur". Tomás de Aquino, *De veritate*, q8, a11, co. Cfr. también: *In Ethicam*, I, lect14, n7; *Contra Gentes*, I, c62, n5.

[33] "Intellectus noster est mensuratur, non mensuram quidem res naturales, sed artificiales tantum". Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a2, co; "ars est mensura artificiorum, quorum unumquodque in tantum est perfectum inquantum arti concordat". *Contra Gentes*, I, c61, n7. Cfr. asimismo: *Contra Gentes*, I, c62, n5.

[34] Tomás de Aquino, *In De anima*, III, lect10, n8. Se añaden dos citas más al respecto para perfilar la comparación: "intellectus agens comparatur ad possibile ut ars movens ad materiam, inquantum facit inteligibilia in actu, ad quae est intellectus posibilis in potentia". *De spiritualibus creaturis*, a10, ad11; "licet sit similitudo quaedam intellectus agentis ad artem, non oportet huiusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi". *De anima*, a5, ad8.

4. La verosimilitud práctica

Como se ha visto, la verdad de la razón teórica, al menos en el hábito de ciencia, se toma de la adecuación del entendimiento a la naturaleza. En la razón práctica, en cambio, la adecuación es inversa, pues "las cosas artificiales se dicen verdaderas por orden a nuestro entendimiento"[35]. Con eso Tomás indica, obviamente, que la "verdad" práctica es previa, condición de posibilidad y fin de lo hecho, tesis netamente aristotélica[36]. En efecto, al inicio se debe dar en la mente, al menos en cierto modo, *cierta verdad*, antes de la realización de cualquier acción y obra externa. Se entrecomilla la palabra "verdad" y se habla de *cierta* verdad, porque en lo práctico no se puede hablar propiamente de verdad, sino de *verosimilitud*[37]. Así, al principio tenemos el ejemplar, la forma mental, pero no la verdad práctica determinada, porque todavía no hemos ejecutado nada. Cabría quedarse en meros planos mentales o proyectos irrealizados. La razón práctica concibe su objeto (ejemplar previo) y tal cual está concebido, es *cierta verdad*, pero no ratificada realmente, porque de momento es sólo *posible* mentalmente, y lo posible mental no es ni potencia real ni realidad activa.

Sin embargo, la forma mental a realizar no es un posible de orden lógico, sino una *posibilidad factiva*, pues dice relación a su realización práctica. Sobre el futuro, decía Aristóteles en el *Peri hermeneias*, no hay verdad. Con todo, sí cabe cierta *verosimilitud*, pues es claro que el hecho de que acaezcan unas cosas es más factible que el que se den otras. Si esas cosas son fruto de la acción humana, son todavía *más* factibles que otras de orden natural. Esto indica que la acción humana incrementa la *verosimilitud* de lo que puede acaecer en la naturaleza. Un proyecto a ejecutar sólo es una verdad determinada cuando se hace la obra y se realiza bien, de acuerdo con lo previsto, aunque en el curso de la elaboración haya que rectificar (de ahí el hábito) lo previsto. Pero no cabe hablar en ella de verdad *perfecta*, porque siempre caben sobre ella nuevas rectificaciones, ampliaciones, es decir, *más verosimilitud*. La falsedad en el ámbito práctico viene dada por la deficiencia en el obrar por parte de la operación[38], que implica la inadecuación, ausencia de conformidad entre la obra mal hecha con la concepción práctica del autor. Hay *verdad* práctica cuando lo

---

35 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q16, a1, co.

36 "Del arte proceden las cosas cuya forma está (previamente) en el alma". Aristóteles, *Metaphysica*, VII, c7, 1034 a 24.

37 Cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

38 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q17, a1, co.

hecho se adecua en su configuración (no en su ser, en su naturaleza, sino en su artificial conformación), a la forma concebida por el entendimiento.

Si se realizara la obra sin razón verdadera –sin hábito– quedaría una obra hecha, pero estaría realizada en mayor medida por causa de la fortuna[39], que es precisamente lo que se opone al hábito de arte. Como es claro, esa falta de razón sería indicio de la carencia del hábito, es decir, ausencia de rectitud de la razón. La fortuna es lo que está al margen de la razón, lo que no tiene plan lógico en su obrar, y como "el arte obra por intención..., lo que está al margen de la intención del arte no se hace propiamente hablando por el arte. Y así, el ente *per accidens* que está al margen de la intención del arte, no se hace por el arte"[40]. Por lo demás, a pesar de que algo se haga por arte, debido a que este saber versa sobre lo contingente, no sobre lo necesario, o sea, se vierte sobre lo no enteramente evidente, ahí cabe el error, "pues el defecto, como dice el Filósofo en el libro II de la *Física*, acontece tanto en esas cosas que son según la naturaleza, como en ésas que son según el arte, cuando no se consigue el fin de la naturaleza o del arte, por el cual se obra"[41], o también, cuando "algo se opone a las reglas de actuación"[42].

Como la *verdad práctica* es la adecuación de lo hecho al conocimiento, ésta sólo se da de modo cabal al fin del proceso de elaboración de la obra, es decir, cuando ésta queda cumplimentada[43]. Como esa obra es real, es un cierto bien. Por eso, para Tomás de Aquino "el bien del arte se considera no en el mismo artífice, sino más bien en lo construido..., pues el hacer no es perfección del que hace, sino de lo hecho"[44]. Si eso es así, habrá tantas verdades prácticas y bienes como obras hechas[45], porque para Tomás "el bien del hombre según que es artífice, es el bien del arte"[46]. Con todo, cabe preguntar si la obra externa hecha es un bien superior al bien que es el propio *hábito de arte* o, por el contrario, si es

---

39 Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect3, n18.

40 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VI, lect2, n5.

41 Tomás de Aquino, *De malo*, q2, a1, co; Cfr. también: *In Physicam*, II, lect14, n3.

42 Tomás de Aquino, *De malo*, q2, a1, co.

43 Cfr. T. Melendo, "La naturaleza de la verdad práctica", *Studium*, 1986 (26), p. 74.

44 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a5, ad1.

45 "In diversis operationibus et artibus videtur aliud et aliud esse bonum intentum. Sicut in medicinali arti bonum intentum est sanitas, et in militari victoria et in aliis artibus aliquod aliud bonum". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect9, n2; "omnes enim scientiae et artes appetunt quoddam bonum", I, lect8, n4; "omne bonum humanum videtur esse opus alicuius artis, quia bonum hominis ex rationis est". *In Ethicam*, VII, lect11, n10.

46 Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q2, a2, co.

un inferior a él, pues es claro que, para el de Aquino, tanto lo conocido como el conocer son un bien para el entendimiento[47].

La respuesta no puede ser sino que lo hecho es inferior al hacer y que el hacer es inferior al saber hacer, o sea, al hábito de arte, pues éste es condición de posibilidad de las acciones y de lo hecho. La obra de arte no puede ser más perfecta que el hábito, porque lo más no puede derivar de lo menos. El hábito es origen del hacer y de lo hecho. Por tanto, más perfecto que ellos. Además, si es superior en perfección, también debe ser fin de ellos. En efecto, las acciones y las obras externas son para quien las realiza, no a la inversa. No es el hombre para el mundo, sino el mundo para el hombre. Por eso, es pertinente que el hombre humanice el mundo, no que se mundanice. El fin del hacer es conocer, no a la inversa.

Las obras son para el hombre, sencillamente porque con su realización el que actúa mejora (o empeora) su hábito artístico al ejercerlas. Si las obras y las acciones que las posibilitan son siempre menos perfectas que el hábito artístico del que dependen, cabe preguntar lo siguiente: ¿cómo es posible que surja en la razón práctica este hábito, que es una perfección intrínseca de la inteligencia, si lo menos perfecto, lo obrado, no puede dar lugar a lo más perfecto, al hábito? Hay que orientar la respuesta a un principio perfectivo superior al hábito de arte que sea más perfecto e intrínseco que este hábito y que sea susceptible de activarlo: esa perfección es la *sindéresis*. Ahora bien, si –como se ha indicado– la sindéresis es asimismo condición de posibilidad de la prudencia y de las virtudes, la pregunta ahora pertinente es la siguiente.

5. ¿Es el saber hacer ajeno a la moral?

Tomás de Aquino parece responder afirmativamente a la precedente cuestión, y fundamenta su respuesta diciendo que "el bien del arte no consiste en que el apetito humano esté dispuesto de algún modo (es decir, bien o mal), sino en que la obra que se haga sea en sí misma buena. No pertenece, en efecto, a la alabanza del artesano, en cuanto que es artesano, con qué voluntad haga la obra, sino cómo sea la obra que hace"[48]. Si se pudiese separar el ser artesano del ser

---

[47] Que la verdad es el bien del entendimiento es una tesis aristotélica, cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c2, 1139 a 27 -31. Es citada en el *corpus* tomista en: *In II Sententiarum,* d39, q1, a2, co; *Contra Gentes*, I, c59, n5; I, c60, n3; *Summa Theologiae*, I, q94, a4, co; I-II, q57, a2, ad3; II-II, q60, a4, ad2.

[48] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a3 co. Los escritos recientes sobre esta doctrina tomista suelen tender a marcar la distinción y separación entre la *prudencia* y el *arte*. De

hombre, seguramente se podría deslindar netamente el arte de la prudencia y de las virtudes morales. Pero seguramente esa separación es excesiva. Además, es claro que el arte no está separado de la voluntad, no sólo en cuanto que ésta sea buena o mala, sino, al menos, en que sin ella el artesano no trabaja, es decir, sin querer, ni se ejercita ni se perfecciona el hábito de arte. De manera que parece más pertinente estudiar la vinculación entre la prudencia y el arte que su radical separación. Eso es así, en rigor, por un simple motivo, a saber, que ambos hábitos pertenecen a la *esencia* humana, y en ésta todo es *sistémico*.

El hábito de arte perfecciona, decíamos, por una parte a la razón práctica, y por otra, como se indicado en el epígrafe precedente, a la obra hecha. Pero, según algunos textos del de Aquino, no perfecciona al hombre como tal, sino sólo en cuanto a la capacidad racional de tal o cual saber hacer: "en efecto, no se llama simplemente bueno a un hombre por el solo hecho de ser sabio y artífice, sino que se llama bueno relativamente; por ejemplo, buen gramático o buen artesano"[49]. Sin embargo, cabe preguntarse cómo puede ser esto posible, si se reitera frecuentemente que "la verdad del intelecto práctico se toma por conformidad con el apetito recto, que –como hemos visto– no tiene lugar en las

---

ese parecer es, por ejemplo, Maritain cuando escribe que "la prudencia opera para el bien del que obra, *ad bonum operantis*; el arte opera para el bien de la obra hecha, *ad bonum operis*, y todo lo que le aparta de este fin lo adultera y lo disminuye. Desde que el artista obra bien, poco importa que que esté de buen humor o encolerizado. Si está encolerizado o celoso peca como hombre, más no peca como artista". J. Maritain, *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1972, p. 21. Sin embargo, se puede poner en duda que una obra de arte esté igualmente bien hecha si el artista está encolerizado o celoso como si tiene las virtudes contrarias, pues es claro que los vicios quitan la luz de la razón, y el hábito de arte es, ante todo, luz racional. Pese a la aludida dicotomía, Maritain dedica todo un capítulo de ese libro, el IX, al que titula *Arte y moralidad*, a estudiar las relaciones entre hábito de arte y las virtudes morales. En él parte de afirmar que "el arte se halla subordinado al fin último del hombre", y añade que "*en un cierto orden y desde un punto de vista particular, en el orden del hacer y desde el punto de vista del bien de la obra*, es preciso que el artista sea humilde y magnánimo, prudente, probo, fuerte, templado, simple, puro, ingenuo"; p. 103. ¿Acaso se pueden poseer esas virtudes sin *prudencia*? Más aún, ¿es compatible esa tesis con la siguiente afirmación: el prudente como tal, juzgando todas las cosas desde el ángulo de la moralidad y en relación al bien del hombre, ignora de una manera absoluta todo lo que toca al arte"; pp. 103-104.

Asimismo, Bertuzzi, tras relacionar la belleza con los demás trascendentales (verdad y bien) y explicitar sus notas (integridad, proporción y claridad), escribe "possiamo a questo punto capire meglio perché l'attività artistica è più ordinata al bello che al bene". "L'estetica e l'arte in S. Tommaso", *Sapienza*, 1086 (39), p. 115. También es de la misma opinión Marimón Batlló, quien señala que lo *factible*, objeto del arte, se concibe "sub ratione veri", mientras que lo *agible*, objeto de la prudencia, se concibe "sub ratione boni". Cfr. "El fundamento de la filosofía del arte y de la cultura en Tomás de Aquino", *Sapientia*, 1983 (38), pp. 275-286.

[49] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q56, a3, co.

cosas necesarias, que no se hacen por la voluntad humana, sino sólo en las contingentes que pueden ser hechas por nosotros, ya sea en las cosas agibles interiores, o en las factibles exteriores"[50]. Si la verdad del arte se toma por conformidad con la *voluntad recta* ¿cómo es posible que el hombre no mejore o empeore como tal al ejecutar una obra externa?

Por una parte, es claro que para que se dé el arte se requiere la *voluntad*: pues ésta es fuente de esas cosas que se hacen por arte[51]. Por otra, ninguna de las acciones que realiza el hombre voluntariamente le puede dejar a él indiferente, sino que, además de mejorar o empeorar la realidad externa, le modificará constitutivamente a él por dentro. Sin embargo, Tomás de Aquino escribe alguna vez que el hacer no presupone que el apetito sea recto[52]. Con todo, como no se realiza nada sin apetito, necesariamente el hacer supone un apetito, y es claro que éste, para Tomás, no puede ser indiferente, sino recto o incorrecto. Por tanto el hábito de arte, como el de la prudencia, no puede quedar aislado de la voluntad, y consecuentemente, de las virtudes o de los vicios.

Para el de Aquino el apetito recto lo requiere la prudencia, pero no el hábito de arte. Pero si eso es así, entonces ¿cómo decir que la verdad del arte se toma por conformidad con el apetito recto? Tal vez pueda responderse que la verdad y el bien del arte no dependen *directamente* del apetito recto, pero para realizar obras de arte, se precisa que intervenga la voluntad con su querer, y en este caso el hombre necesita de la prudencia y de otras operaciones que derivan de virtudes morales, y ahí sí interviene la rectitud o la falta de ella de la voluntad, aunque sea *indirectamente*. En suma, la prudencia parece previa y condición de posibilidad del arte, y por ello superior a él, pero no enteramente separada de él. Por eso cabe un uso bueno y un uso malo del saber hacer, porque la voluntad, que es del fin, impera al arte, que es de esas cosas que son hacia el fin, y como la voluntad está asistida por la prudencia, *indirectamente* lo está también el arte. Por eso se dice que el arte se conforma con el apetito recto.

Entonces, ¿por qué Tomás sostiene que el arte no perfecciona al hombre como tal mientras que la prudencia sí? Porque la prudencia se refiere al bien de la vida humana *íntegra*, mientras que las artes se refieren directamente a los fines propios de ellas. Sin embargo, aunque *directamente* el fin del arte no sea la mejora humana, *indirectamente* sí lo es. De manera que sólo bajo la luz de la prudencia y en conexión con ella se puede dilucidar cuándo un arte es ético o

---

50 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a5, ad3.

51 "Voluntas est principium productionis eorum quae per artem producuntur in rebus humanis". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d6, q1, a2, sc1.

52 "El bien de lo artificial no es el bien del apetito humano, sino el bien de las mismas obras artificiales, y por esto, el arte no presupone el apetito recto". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a4, co.

no, bueno para el hombre o perjudicial. Esto lo advierte Tomás de Aquino, pues escribe: "después que ya se tiene el arte, se requiere la virtud moral que rectifique su uso"[53]. Para entender este giro, se suele distinguir entre la *adquisición* de un arte (un saber, un hábito práctico) y su *uso*, y se suele añadir que la prudencia se relaciona sólo con éste último. Se trata de la escolástica distinción entre *especificación* y *ejercicio*. Pero aún así, cabe preguntar si cabe especificación sin ejercicio, y también la inversa, si se puede dar ejercicio sin especificación. Seguramente no, si es que el hombre tiene unidad de vida. No se puede, por tanto, tomar al arte como un asunto meramente objetivo y a la prudencia como un asunto exclusivamente subjetivo. Desde luego que se puede distinguir, para estudiarlos, una *dimensión objetiva* y *subjetiva* del trabajo, pero ambas se dan a la vez en la realidad[54].

Por otra parte, tanto para quien admite que el arte es exclusivamente objetivo, como para quien lo vincula a la intrínseca perfección prudencial humana, habría que atender a cuál es la medida de la jerarquía en las artes. La respuesta tomista alude a un doble modo: uno, en virtud del fin propio del arte; otro, en virtud del bien humano al que el arte sirve. En cuanto a lo primero, "el arte que versa sobre el fin impera al arte que se dirige a las cosas que miran al fin"[55]. Las distintas artes son disposiciones para el arte que trata acerca del fin. Éste es más universal que los demás. Las artes obran por un fin, y el último fin de la obra es el primer principio de todas las demás artes, pues en vistas a él se desarrollan aquéllas. Obviamente, no se trata del fin último de la vida humana, sino del fin de las artes prácticas. En cuanto a lo segundo, no hay que olvidar que las artes prácticas no son un fin en sí, pues todas ellas se ordenan al bien de la vida humana. Además, lo práctico no es un fin en sí. El fin del saber práctico es la teoría, la forma más alta de vida según el filósofo de Atenas[56]. En efecto, solucionamos los problemas prácticos para que la contemplación no choque con inconvenientes. De modo que los hábitos de la razón práctica se deben subordinar y ordenar a la especulación del intelecto como a su fin.

---

[53] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect4, n12.

[54] Cfr. R. Corazón, *Fundamentos para una filosofía del trabajo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 72, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, caps. II y III.

[55] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q26, a7, co. Cfr. la misma expresión en *In I Sententiarum*, d3, q4, a1, ad8; *In III Sententiarum*, d27, q2, a4, qc3, co; *In IV Sententiarum*, d7, q3, a1, qc2, co; d18, q2, a4, qc1, ad1; *De malo*, q1, a5, co; q8, a2, co; *Contra Gentes*, I, c1, n2; II, c92, n6; III, c64, n2; III, c78, n5; *Summa Theologiae*, I-II, q8, a2, ad3; q9, a1, co; q15, a4, ad1; q84, a3, co; II-II, q23, a4, ad2; q26, a7, co; q40, a2, ad3; III, q32, a4, ad2.

[56] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, c7, 1178 a 6-7.

De manera que de la mayor o menor racionalidad debemos tomar el más y el menos del valor artístico. Una obra será tanto más artística cuanto más manifieste el ingenio del hombre. Esto se formula ordinariamente preguntando cuándo sabemos que una obra de arte lo es más que otra. Esa cuestión sólo tiene una posible respuesta: los niveles artísticos dependen de los cognoscitivos de la razón práctica. Hay que mantener, por tanto, que a más racionalidad, más arte, y a la par, que puede medir mejor el estatuto del arte aquél que sabe más teoría del conocimiento. Evidentemente, esto no supone ceder al juicio de gusto o al esteticismo; y por ello, se puede objetar que la tesis anterior no es democrática. En efecto, no lo es; pero sí es coherente, pues si "ars est in ratione", a más discurso, mejores medios y mejor fin; y, por tanto, más arte, mejor obra hecha, porque ella denota más racionalidad. Consecuentemente, tampoco la belleza será una cuestión de gustos, sino que estará vinculada a un mayor o menor conocimiento, al que en la actualidad se acostumbra a llamar *estético*[57].

¿Qué tipo de conocimiento es el que permite conocer la belleza?, se preguntan los conocedores actuales de la belleza en el *corpus* tomista. Para unos se trata de una *intuición*, entendida como distinta del conocimiento abstractivo y más vinculada a la voluntad[58]. Para otros, en cambio, no cabe tal distinción dentro de la gnoseología tomista[59]. A mi modo de ver, no se trata ni del conocer

---

[57] Cfr. C. Barrett, "The Aesthetics of St. Thomas Re-Examined", *Philosophical Studies* (Ireland), 1961 (12), pp. 107-124; C. S. Steinberg, "The Aesthetic Theory of St. Thomas Aquinas", *The Philosophical Review*, 1941 (50), pp. 483-497; I. Chapman, "The Perennial Theme of Beauty", R. E. Brennan (ed.), *Essays in Thomism*, Sheed & Ward, New York, 1942, pp. 333-346 y 417-419; H. E. Cory, *The Significance of Beauty in Nature and Art*, Bruce, Milwaukee, 1947; G. G. Grisez, "References to Beauty in St. Thomas", *The Modern Schoolman*, 1951 (29), p. 43; A. A. Maurer, *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, University of St. Thomas. Centre for Thomistic Studies, Houston, 1983; G. B. Phelan, "The Concept of Beauty in St. Thomas Aquinas", C. A. Hart (ed.), *Aspects of the New Scholastic Philosophy*, Benziger Brothers, New York / Cincinnati, 1932, pp. 121-145.

[58] Kunkel, por ejemplo, tras señalar que la verdad de la ciencia es abstracta, declara que la verdad del arte es intuida, y concluye: "beauty also affords satisfaction than does true. Truth, since it is simply intellectual, satisfies the power of reason but leaves the appetitive powers unappeased. Beauty since it is both intellectual and intuitive, satisfies man in his cognitive and appetitive powers. Truth is a good of cognition; beauty is a good of cognition and appetition". "Beauty in Aquinas and Joyce", *The Thomist*, 1949 (12), p. 271. Otras comparaciones entre Tomás de Aquino y Joyce en este tema se encuentran en: W. T. Noon, *Joyce and Aquinas*, New Haven, Yale University Press, Connecticcut, 1957; Th. S. Hibbs, "Portraits of the artist: Joyce, Nietzsche, and Aquinas", *Beauty, art, and the polis*, Catholic Univerity o America Press, Washington, 2000, pp. 117-137.

[59] Para Eco, que dedica un libro a la estética medieval en el que estudia la belleza como trascendental, atendiendo a su proporción, luz, símbolo, etc., considera que no cabe hablar de intuición

propio de los *actos* u operaciones inmanentes, ni del de los *hábitos* (adquiridos e innatos) y, por supuesto, tampoco de la voluntad, que en modo alguno conoce, sino del conocer que proporcionan los *sentimientos*, que son siempre consecuencias o redundancias de los actos y hábitos cognoscitivos en sus respectivas facultades o en su "sujeto"[60]. Pero de este extremo no nos podemos ocupar ahora, porque no estamos atendiendo a los sentimientos o afectos (ni sensibles ni espirituales); tampoco a todos los actos y hábitos, sino a un hábito en exclusiva, el de arte, del que todavía nos queda por perfilar su carácter distintivo.

6. El carácter distintivo del hábito de arte

Si comparamos el hábito de arte con los hábitos de la razón teórica cabría preguntarse si es inferior o superior a ellos y por qué. Esta cuestión, que afecta también a la prudencia, como hábito práctico que es, se suele responder en el *corpus* tomista de modo general diciendo que conocer por conocer es superior a conocer para obrar; que la razón teórica es superior a la razón práctica, tanto en sus actos como en sus hábitos. Por tanto, al menos por su sujeto, objeto y por su modo de constitución, los hábitos teóricos son –para Tomás– superiores a los prácticos.

Por otra parte, conviene distinguir el arte de la *experiencia*. Esta diferencia Tomás de Aquino la toma del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, y se cifra en que "el arte versa sobre lo universal, la experiencia sobre lo singular"[61]. Es comprensible, por consiguiente, que el que tiene el hábito de arte se equivoque poco en cuanto al conocer, mientras que es fácil que se equivoque en la aplicación práctica de ese hábito. La diferencia entre arte y experiencia se toma "in cognoscendo tantum", pues aunque en el modo de obrar el arte y la experiencia

---

estética –en sentido moderno– dentro del la doctrina de Tomás de Aquino. Cfr. *Il problema estetico in San Tommaso,* Edizioni di Filosofia, Torino, 1956, pp. 110-111.

[60] Trato de este punto en mi trabajo: "El método cognoscitivo de la belleza trascendental", *Ciencia Tomista*, 2006 (133/1), pp. 87-99. Por su parte, Pöltner piensa que "tanto la *bonitas* como también la *veritas* son formas deficientes de la *convenientia*, porque en ambas la unidad de *anima* y *ens* queda incompleta. Solo como *pulchritudo* entra en juego la unidad original como unidad, es decir, de modo original… En la *pulchritudo*, la *convenientia anima et entis* se ha conformado en su forma original. La belleza es el desvelamiento completo de la unidad original de *anima* y *ens*, la manifestación de la unidad como unidad". *Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Estética, n. 3, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, p. 54.

[61] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect1, n18 y n22.

no se diferencian, ya que uno y otro operan sobre lo singular, difieren, en cambio, en la eficacia de la operación[62], pues el que tiene experiencia, el experto, acertará más en las acciones, aunque conozca menos el por qué de lo que hace. En el obrar, el arte y la experiencia coinciden, pues ambos terminan en lo práctico singular. Pero en el conocer se distinguen, porque el arte toma lo común de las diferentes experiencias singulares.

En cuanto a lo *moral*, la primera distinción de ésta con el hábito de arte Tomás también la toma de Aristóteles: "dice el Filósofo que la virtud es más cierta que todo arte"[63]. El argumento que da estriba en que la virtud, como la naturaleza, se inclina a lo uno, no a la certeza del conocimiento. Como la naturaleza, la virtud posee un sólo fin. El fin de la naturaleza es el *orden* del universo; el de la virtud, la *felicidad*. En cambio, el arte posee multiplicidad de fines extrínsecos. Así, como la moral está orientada al fin, ésta se parece más a la naturaleza que al arte. La certeza moral no es una certeza esencial, pues ésta sólo se encuentra en la potencia cognoscitiva (razón teórica), sino una certeza por participación, pues se trata de la certeza que imprime la potencia cognoscitiva (razón práctica) en tanto que mueve infaliblemente al fin propio de lo moral[64].

¿Por qué se parece la moral en su inclinación más a la naturaleza que al arte? Porque "en las cosas artificiales la razón se ordena al fin particular, que es algo pensado por la razón. Pero en las morales se ordena al fin común de toda la vida humana"[65], que es ser feliz. Esto tiene que ver asimismo con el "sujeto" de ambas perfecciones, pues la razón tiene muchos fines, muchas verdades (no es lo mismo saber matemáticas que biología), mientras que la voluntad tiene un único fin.

De lo que precede se advierte que el error en una y otra deriva de esta doble finalidad. El arte yerra cuando no consigue el fin particular que pretende. En cambio, una acción moral es mala en la medida en que no apunta, desdice, no lleva al fin del hombre. El primer error se da en el hombre en cuanto artífice, mientras que en el segundo el hombre yerra en cuanto hombre. "De ahí que el Filósofo diga, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, que en el arte es preferible el que peca queriendo; en cambio, lo es menos acerca de la prudencia, como en

---

62 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect1, n20.

63 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d26, q2, a4, sc2. Cfr. también el *corpus* del artículo de la cita anterior y estas otras referencias: *De veritate*, q10, a20, ad9 y *Summa Theologiae*, II-II, q18, a4, co. En la primera de ellas se toma a Cicerón como autoridad.

64 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q18, a4, co, donde concluye que "per hunc modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus".

65 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q21, a2, ad2.

las virtudes morales de las que la prudencia es directiva"[66]. Es distinto también el influjo que ejercen las circunstancias sobre el arte o sobre la virtud moral, pues "hay algunas circunstancias que son pertinentes para el acto moral que no lo son para el arte, y al revés"[67].

Es precisamente lo que separa al arte de la virtud, lo que acerca al hábito de arte al de *ciencia*: "la ciencia y el arte, según su razón propia, comportan orden a algún bien particular, no, en cambio, al fin último de la vida humana, como las virtudes morales, que hacen bueno al hombre *simpliciter*"[68]. Decir que el arte y la ciencia se refieren a bienes particulares, a objetos determinados y no al fin último de la vida humana, es hacerlos coincidir en cuanto a la razón de hábito, pues los hábitos se distinguen por sus actos, y estos por sus objetos. Si bien el sujeto (razón práctica) y la materia (lo contingente) del hábito de arte es de la misma naturaleza que el de la prudencia, y en eso se separa de los hábitos especulativos, conviene más con aquellos que con la prudencia por la razón de hábito[69]. También en este punto cabría preguntar si el hábito de ciencia es ajeno a la moral. Desde luego que el fin de la ciencia es comprender la realidad física, y si se trata de los hábitos de ciencia práctica, sacarle partido a la naturaleza. Pero ¿son ajenos esos saberes a la moral? Si no dependiesen en modo alguno de la *sindéresis*, se podría responder afirmativamente, pero tanto los hábitos adquiridos de la razón como las virtudes de la voluntad son –como se verá– activados por ella.

Para Tomás la distinción de los hábitos especulativos y del arte con la prudencia viene determinada por la precedencia de la voluntad o por seguir a la misma. Todos los hábitos de la razón –teóricos o prácticos– a excepción de la prudencia, preceden a la voluntad, mientras que ésta la sigue[70]. Ello indica que la prudencia es más cercana a la denominación de *virtud* en sentido propio que las otras, pues ésta toma de la voluntad su *principio*, mientras que las demás sólo dependen en su *uso*. Con todo, previo al impulso inicial o al uso de la voluntad se da en el hombre la iniciativa de la *sindéresis*, tanto sobre la razón

---

66 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q21, a2, ad2. De ahí que "el bien del arte se considera, no en el artífice, sino en la misma obra producida... Pero el bien de la prudencia está en el mismo agente, cuya perfección consiste en la acción misma". *Summa Theologiae*, I-II, q57, a5, ad1. Cfr. asimismo: *In Ethicam*, VI, lect4, n13.

67 Tomás de Aquino, *De malo*, q8, a2, co.

68 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q23, a7, ad3.

69 "Prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, quantum ad subiectum et materiam. Utrumque enim est in opinativa parte animae, et circa contingens aliter se habere. Se ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudential". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a4, ad2.

70 Cfr. Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a7, co.

como sobre la voluntad. Si esa iniciativa es ya *ética*, no hace falta esperar a que se pronuncie la voluntad antes o después de la adquisición de los hábitos racionales. En este sentido, todo hábito adquirido de la razón, por muy teórico que sea y por muy alejados de la moral que parezcan sus objetos, no puede ser ajeno a la moralidad humana[71].

En cuanto a la distinción entre el hábito de arte y los hábitos de la razón teórica, para Tomás, la separación entre ellos también es neta. El arte se distingue de la *ciencia* en que el primero se refiere a lo contingente y la segunda a lo universal y necesario. Del *hábito de los primeros principios* se separa el arte por lo mismo, porque éste versa sobre lo contingente y aquél sobre lo necesario, al igual que el de sabiduría[72]. Además, los primeros principios teóricos son el fundamento de la demostración, como los primeros principios prácticos lo son de lo *agible*, ¿pero tiene el hábito de arte como fundamento unos primeros principios prácticos distintos de los que fundamentan la prudencia? Seguramente no, por eso tampoco conviene separar en exceso la prudencia del saber hacer.

7. Conclusiones

Se exponen a continuación sintéticamente algunas de las conclusiones que se pueden sacar de la lectura del tratamiento tomista del hábito de arte:

–El saber hacer se da *con* el hacer, lo acompaña, pero no se da *por* el hacer, es decir, el hacer no es previo y condición de posibilidad del saber hacer, sino a la inversa, el saber posibilita el hacer.

–El hacer es espacio-temporal. En cambio, el saber hacer es extraespacial y extratemporal. Por eso, puede modificar el espacio y el tiempo físicos, es decir, el orden del universo.

–El saber hacer acelera el orden de la realidad física; le dota a ésta de más orden del que tiene, y lo lleva a cabo mediante el trabajo.

–El arte, y consecuentemente la belleza, no es un asunto de gustos, sino de más o menos racionalidad práctica.

–Este hábito factivo permite perfeccionar la naturaleza sensible, porque previamente ha perfeccionado la naturaleza humana.

---

[71] Cfr. J. Peterson, "The interdependence of intellectual and moral virtue in Aquinas", *The Thomist*, 1997 (61/3), pp. 449-454; M. William, "The relarionship of the intellectual virtue of science and moral virtue", *The New Scholasticism*, 1962 (36), pp. 475-505.

[72] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a5, co.

–El hábito de arte no es ajeno a la voluntad porque no es ajeno a la sindéresis. Por tanto, no admite una separación tajante de la prudencia y de las virtudes morales.

–Este hábito es distinto de los teóricos de la razón tanto por su tema como por su sujeto. La distinción estriba en que es inferior (menos cognoscitivo) a ellos. En consecuencia con esto último, se pueden deducir dos cosas:

a) Los hábitos teóricos deben favorecer al hábito de arte.

b) El hábito de arte debe subordinarse a aquellos, es decir, debe tener a aquellos como su fin y ponerse a su servicio.

Las conclusiones que preceden derivan de advertir que las diversas facetas de la *esencia* humana están vinculadas entre sí y, consecuentemente, que no se pueden estudiar *analíticamente* o por separado, sino reunitiva o *sistémicamente*. El engarce entre ellas es, además, según *dualidades* conformadas por un *miembro superior* que *favorece* al inferior y por otro *inferior* que *sirve* al superior. En los diversos rasgos que caracterizan al hombre rige la *jerarquía*.

En suma, la célebre distinción tomista entre el *agere* y el *facere* debe ser entendida como dos miembros de una dualidad operativa humana, en la que el *agere* ocupa el lugar superior y el *facere* el inferior. El *agere* favorece al *facere*, pues lo eleva al dotarle de moralidad, sentido humano, pero el *agere* no puede darse sin el *facere*, porque sin hacer obras externas no caben *acciones* éticas humanas (obras son amores y no buenas razones). A la par, el *facere* debe estar al servicio del crecimiento moral, humano, del *agere*, pues si uno no crece por dentro con las acciones externas que realiza, éstas están de más. En efecto, éstas pueden cumplir el fin de perfeccionar el mundo, pero ese no es un fin suficiente para las propias acciones, ya que ese fin ha de subordinarse a otro fin superior de ellas: la mejora humana. De modo que el planteamiento tomista entre estas dos facetas de lo humano (*agere-facere*) es correcto, pero conviene completarlo del modo como queda indicado.

Algo similar acaece entre las *virtudes* de la voluntad: se pueden establecer distinciones entre ellas, y de todos es sabido que Tomás de Aquino es sumamente *analítico* al respecto. Pero tal vez sea preferible tener una visión más *sistémica*, reunitiva, de ellas, hasta el punto de darse cuenta que todas las virtudes están entrelazadas, sencillamente porque la voluntad sólo tiene un único fin, y las virtudes son el crecimiento de la voluntad en orden a él[73]. De otra manera: ¿hasta qué punto se pueden dar por separado las virtudes?, ¿cabe una sin que se den las demás?, ¿no será que por tener como "sujeto" a la voluntad, las superiores suponen una mayor activación de esta potencia que las inferiores, pero que,

---

[73] Cfr. F. Utz, *De conexione virtutum moralium inter se, secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Vechta, 1937.

al fin y al cabo, se trata de la activación del mismo "sujeto"? Es obvio que las mayores requieren de las menores, a las que añaden más activación. En suma, del mismo modo que cabe poner en tela de juicio si puede darse, por ejemplo, amistad sin justicia, cabe preguntar si cabe prudencia sin saber hacer, es decir, sin *hábito de arte*, en la razón práctica.

En un apéndice de la breve obra de Maurice de Wulf, *Arte y belleza*, que titula "La estética del s. XIII", se nos dice que "toda la teoría escolástica de los hábitos es aplicable a la virtud del arte y contiene en germen un programa de educación artística: el arte debe ser cultivado, "alimentado", como toda otra virtud"[74]. Esto lleva a pensar que, seguramente, no debe estar tan escindido el hábito de arte de la prudencia y de las virtudes morales, pues la crisis de una y otras suele ir vinculada a la problematicidad artística. En efecto, tomemos como botón de muestra nuestra actualidad cultural postmoderna. Diríase que en ella las virtudes no tienen buena prensa; es más, que son los vicios los que la tienen excelente. Pues bien, algo semejante parece ocurrir en el arte: cuando todo, hasta lo más grosero, burdo, y deshumanizante puede pasar por arte, es que se está perdiendo el sentido del arte, de la misma manera que cuando los vicios se toman como virtudes, esto indica que se ha perdido el sentido de la virtud. ¿No será que también el arte, como la prudencia y la virtud, es para humanizar más al hombre?

Por otro lado, si hemos sentado que *a cada acto de conocer le corresponde un hábito distinto*, para fundamentar que el hábito de arte sea radicalmente distinto del hábito de prudencia, habría que mantener que sus actos específicos son netamente distintos de los de la prudencia. Ahora bien, es manifiesto, al menos en el *corpus* tomista, que, si bien los actos cognoscitivos propios del hábito prudencial son los de *imperio*, no se habla de actos específicos para el hábito de arte. ¿No será que son los mismos?, ¿no será que los mismos actos se miran desde dos ángulos, uno en cuanto que imperan acciones externas y otro en cuanto a las obras producidas por esas acciones imperadas? Se trata, pues, de un único fin, el actuar, del que se desglosan dos dimensiones: una interna o subjetiva y otra externa u objetiva.

Por último, tampoco el *agere* es el fin más alto de la *esencia* humana, pues si ésta se perfecciona éticamente, es para que la claridad de la *sindéresis* no encuentre resistencias al activar con suavidad y dotar de sentido a las potencias espirituales humanas (inteligencia y voluntad) que están bajo su custodia. Tampoco la limpidez de la sindéresis es el fin de cada persona humana, sino que se debe subordinar a él, sencillamente porque la *esencia* humana se dualiza con el *acto de ser* personal. En suma, si a nivel de *acto de ser* personal se puede decir de algunos hombres que son hijos de Dios, a nivel de *esencia* humana, y el

---

[74] M. de Wulf, *Arte y belleza*, Atlántida, Barcelona, 1950, p. 183.

hábito de arte forma parte de ella, se puede decir, con Dante, que el arte es nieto de Dios[75].

[75] Hace ya bastantes años, un alumno de primer curso de filosofía sostuvo una tesis revolucionaria, que provocó la controversia con sus colegas, pero que tal vez valga la pena repensar: "uno no puede ser buen cristiano –decía– y realizar obras de arte mediocres, pues esto denotaría que no es buen cristiano". De aceptar esta tesis, debe hacerse extensible tanto a los trabajos manuales como a las bellas artes, pues unos y otras dependen del hábito de arte. Ahora bien, de no aceptar la tesis precedente, en rigor, se vuelve problemática la conversión del los trascendentales *pulchrum*, *bonum* y *verum*, tesis que, obviamente, no es tomista (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a4, co). La belleza, como advirtió Platón, también se puede predicar de las virtudes morales.

PARTE III

RELACIÓN Y EXPOSICIÓN DE LOS HÁBITOS SUPERIORES

A

LA SINDÉRESIS

CAPÍTULO 18

EL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS COMO APERTURA DE LA PERSONA A LA NATURALEZA HUMANA

1. Las dificultades iniciales

La primera dificultad con que muchos lectores se topan frente a este tema es el nombre, pues el término *sindéresis*, ni es ni ha sido un vocablo usual en el lenguaje ordinario; ni siquiera en la historia de la filosofía[1]. La segunda, es precisar su significado, pues tras las diversas alusiones a este concepto por parte de diversos autores del siglo XX, éste no tiene un significado definido. Por tanto, en una primera aproximación, para orientar al lector, se puede decir que la sindéresis es la apertura cognoscitiva innata de que dispone cada persona humana para conocer, dirigir, perfeccionar todas sus potencias y facultades, sean éstas orgánicas o inorgánicas.

Tras esta breve descripción, la importancia de esta realidad personal humana parece quedar fuera de duda. Es manifiesto que el acto de ser personal humano es superior a sus facultades. El *ser* no es el *tener*. El *acto de ser* humano es distinto realmente de la *esencia* humana. Pues bien, el instrumento nativo con el que cada quién se abre a conocer aquello de que él dispone en su propio haber es la sindéresis. En este capítulo se precisará su naturaleza de manos de Tomás de Aquino, pero antes debemos realizar unas puntualizaciones previas, para que se vea la relevancia e idoneidad de este estudio.

---

[1] Para Blic "du point de vue de la philologie et de l'histoire doctrinale, l'enseignement scholastique de la *synderesis* est un accident. Mais il y a des accidents heureux…". "Concience ou Sindéresis?", *Revue d'Ascetique et Mystique*, 1949 (25), p. 157. En este trabajo el autor estudia las fuentes del nombre *sindéresis* en la antigüedad medieval.

La *psicología* en sentido clásico –que no según la deriva experimental sufrida a la largo del siglo XX–, se consideraba como el estudio del *alma* y de sus *facultades*. Ahora bien, una crucial cuestión, que se puede formular *more kantiano*, dice así: ¿por qué la *psicología*, todavía hoy, no parece haber conseguido el estatuto de *ciencia*? Desde luego que hay mucho trabajo hecho, y muy competente en todos los órdenes prácticos y, además, muy útil. Pero también existen excesivas discrepancias teóricas, de escuela, de cara a la fundamentación de esta disciplina; y dentro de cada perfil académico, hay asimismo constantes rectificaciones a sus precedentes postulados en la medida que avanza el tiempo y la investigación.

Probablemente la respuesta a la precedente cuestión sea ésta: se sospecha aún acerca del estatuto riguroso de ciencia de la psicología, porque todavía no conocemos con rigor (de ciencia) qué sea su *objeto* propio, es decir, "lo psíquico", y tampoco cuál sea el *método* de conocimiento distintivo que se debe emplear para conocer tal objeto, es decir, la instancia cognoscitiva humana proporcionada para conocer ese campo temático. Es decir, no se conoce a ciencia cierta cuál sea el *objeto* distintivo de la psicología –lo que tradicionalmente se dividía en dos partes: el alma y sus facultades (su naturaleza, el carácter distintivo de ellas, etc.)– y, a su vez, se desconoce aún en mayor medida, el *método* cognoscitivo natural humano apropiado para conocer tal objeto. Expresado este problema de modo esquemático se puede decir:

A) En cuanto al *objeto*, nos topamos con dos dificultades: 1) ¿qué es el *alma*?, 2) ¿qué son sus *facultades*?

1) Por una parte, el *alma* humana no es asunto fácil de conocer, ni *esencialmente*, ni *experiencialmente*. a) Estudiar temáticamente la *esencia* del alma humana como principio vital es complicado, porque no se puede conocer directamente, sino a partir de sus *manifestaciones*, es decir, de sus *actos* y *facultades*. b) Conocer *por experiencia* la propia alma es difícil, porque como nuestra alma no es adquirida, sino innata, si su conocimiento debe estar a su altura; por tanto, tal conocer también debe ser de índole *innato*[2]. Pero qué sea un *conocer innato* –asunto que se busca en este capítulo– es más difícil de averi-

---

[2] Para Tomás de Aquino el conocimiento del alma corre a cargo de un *hábito innato*: "mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse". Tomás de Aquino, *De veritate,* q10, a8, ad1. Como se puede apreciar en el texto, Tomás afirma que el alma humana tiene un conocimiento habitual de sí que es *previo* a la activación racional que parte de la abstracción. Lo cual indica que se trata de un *hábito innato*. Revela asimismo que no todo nuestro conocimiento es abstractivo o derivado de la abstracción. Ese modo de conocer nativo Polo lo equipara a la sindéresis: "Tomás de Aquino sostiene que la realidad del alma se conoce habitualmente. Como es claro, ese hábito es innato, y aquí es equiparado a la sindéresis". L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. II, p. 15.

guar que la índole de un conocer adquirido –como son los hábitos estudiados en los capítulos precedentes–.

2) Por otra parte, tampoco las *facultades* humanas son asunto fácil de conocer, precisamente porque son *facultades*, es decir, *potencias*, y es sabido que lo potencial, por definición, es lo velado. Los *actos* de las facultades son lo claro, lo fácil de conocer. De ahí que Tomás de Aquino advierta que las facultades se conocen por sus actos[3]. En efecto, los actos de las facultades no sólo se pueden conocer, sino que incluso en orden a ellos se puede formular una teoría *axiomática* del conocimiento humano[4], y en atención a los actos de la voluntad, también se puede proponer, en parte, una teoría incuestionable de sus actos y virtudes[5].

B) En cuanto al *método*, hay que decir que no conocemos en rigor al alma y a sus facultades, el *tema*, lo psíquico, seguramente porque desconocemos cuál es la instancia, el *método*, que permite tal conocimiento[6]. En este capítulo se intentará sostener que la búsqueda de respuesta a la precedente cuestión apunta a la *sindéresis* como a esa instancia cognoscitiva humana que arroja luz sobre lo que llamamos *alma* y *facultades* humanas.

---

[3] En el conocer, las potencias se conocen por los actos, y estos por los objetos. Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q1, a2 ad3; d17, q1, a4, co y ad4; d17, q1, a5, ad4; *In II Sentenciarum*, d23, q2, a1, co; d44, q2, a1, co; *In III Sententiarum*, d9, q2, a1, sc2; d9, q2, a2, co; q14, q1, a2, qc2, ad2; d23, q3, a1, qc3, sc1; d24, q1, a1, qc1, ad5; d33, q1, a1, qc3, sc2; d33, q2, a1, qc1, co; d34, q1, a6, co; d34, q2, a3, qc1, sc2; d34, q2, a3, qc2, sc2; *In IV Sententiarum*, d14, q1, a1, qc3, sc1; d15, q2, a1, qc1, ad2; d16, q3, a2, qc2, ad2; d41, q1, a4, qc1, sc1; d49, q2, a5, co; d50, q1, a3, co; *De veritate*, q10, a9, ad7; q15, a2, co; q19, a1, sc2; *De anima*, a13. sc1; a16, ad8; *In De anima*, I, lect7, n16; lect8, n5; II, lect2, n1; *Super ad Hebraeos*, lect11, c1; *In De divinis nominibus*, 4, 1; *In Ethicam*, IV, lect6, n7; V, lect16, n13; VI, lect3, n10; *Contra Gentes*, I, n1; *De substantiis separatis*, c20; *Summa Theologiae,* I, q77, a3, sc; q78, a1, co; I-II, q17, a3, ad2; q54, a2, sc; II-II, q4, a1, co; q81, a3, co. En la voluntad también los actos se conocen por los objetos, cfr. *In IV Sententiarum*, d15, q3, a1, qc3, co; *De potentia Dei*, q2, a3, ad3; *Contra Gentes*, III, c26, n9.

[4] Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-V.

[5] Cfr. mi artículo: "La extensión de la axiomática según Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 2000 (2), pp. 72-113.

[6] Dadas las aludidas dificultades, en la actualidad algunos piensan que el alma no se puede conocer. Los medievales no sostuvieron una tesis tan negativa. No obstante, la diversidad de pareceres al respecto entre dos grandes pensadores del periodo de esplendor de la *escolástica*, como son, por ejemplo, Tomás de Aquino y Escoto es considerable. En efecto, para el primero el alma es el principio de la vida del que nacen todas las facultades. Para el segundo, en cambio, lo que llamamos alma, se reduce a las dos facultades superiores: inteligencia y voluntad.

2. El descubrimiento de la sindéresis y sus nombres

Sorprende que la sindéresis no figure en el elenco de los hábitos cognoscitivos descubiertos por Aristóteles, ante todo porque es el primer sistematizador de la ética, y sin sindéresis no cabe conformar en esta disciplina. Tampoco está presente en los escritos de los demás pensadores griegos y latinos antiguos. La primera alusión a ella –como se ha dicho– la encontramos en San Jerónimo, un autor cristiano del siglo IV, que la llamó "la chispa de la conciencia"[7] [*scintilla conscientiae*]. Esta denominación es significativa, pues lo mismo que la chispa se eleva sobre las llamas de una hoguera, la sindéresis es superior a las facultades humanas. ¿Por qué aparece este descubrimiento con los autores cristianos? Seguramente, porque a la sabiduría moral socrática estos añadieron que el hombre es juzgado por Dios a raíz de sus obras, y por ellas se le concede el premio o castigo definitivo; de manera que el hombre debe estar muy atento a cómo conduce su vida, vigilancia que depende de la sindéresis, pues con ella gana o pierde la eternidad.

Pese a que el descubrimiento de San Jerónimo es de primera magnitud, permaneció oculto hasta el siglo XII, en el que, con el *Magister* Udo, irrumpió de nuevo en el escenario intelectual[8]. Tras éste pensaron en esta dimensión humana ciertos filósofos posteriores, pero fue con los escolásticos del siglo XIII con quienes propiamente floreció su estudio[9]. ¿Por qué en ese preciso mo-

---

[7] "Scintilla conscienciae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de Paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus". *Glossa ordinaria in Ezechiel*, I, c1 (PL 25, 22 A-B).

[8] En el monumental trabajo de O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, J. Duculot, Gembloux, vol. II, 1948, aparece el estudio más completo sobre el tratamiento de la sindéresis por parte de los pensadores medievales de estos siglos. En concreto, en esta obra se estudian las tesis sobre la sindéresis de los pensadores de fines del siglo XII: Maestro de Udo, Simón de Bisiniano, Pedro de Poitiers, el Maestro Martín, Pedro de Capua. Asimismo, las de los siguientes pensadores del siglo XIII: Esteban Langton, Godofredo de Poitiers, Alejandro Neckam, Guillermo de Auxerre, Hugo de Sant Cher, Rolando de Cremona, Guillermo de Auvernia, Felipe el Canciller, Juan de la Rochela, Alejandro de Hales, Gauthier de Chateau-Thierry, Odon Rigaud, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Pedro de Tarantasia, Gauthier de Bruges, Guillermo de la Mare, Enrique de Gante, Ricardo de Mediavilla, Simon de Lens, Juan Pedro Olivi, Anibaldo de Roma, Juan Quidort, Godofredo de Fontaines, Pedro de Auvernia, Bernardo de Auvernia, Ricardo Fishacre, Ricardo Rufo, Roberto Kilwardby y Nicolás de Ockham, además de algunos textos anónimos de estas épocas.

[9] Crowe, que resume la mencionada obra de Lottin, registra que, tras San Jerónimo, el término estuvo perdido hasta el siglo XII, pues Pedro Lombardo usó la expresión "scintila rationis". *Liber Sententiarum*, III, d39, p3 (PL 192, 747 A). El término "synderesis" reapareció con el libro de las *Sentencias* del Maestro Udo (1160-5), con el de las *Sentencias* de Pedro de Poitiers (1170), con la

mento? Seguramente porque los filósofos cristianos estaban muy interesados en buscar la raíz del mal moral en el hombre; en rigor, por desentrañar el fundamento de la ética cristiana. Vamos a ocuparnos brevemente de recordar sus tesis principales, pues, seguramente, el desarrollo de la comprensión de la sindéresis pasa, aún en nuestros días, por la lectura atenta y la discusión de esas posiciones del Medievo.

Una primera advertencia certera respecto de la sindéresis es lo que algunos de los pensadores de este periodo medieval indicaron, a saber, que es *cognoscitiva*; otra cosa es cómo concibieron su "sujeto", pues según el modelo al uso de la época, de momento la circunscribieron a la *razón*, entendida ésta como *facultad*. En efecto, para Esteban Langton o Alejandro Neckam, la sindéresis es *parte de la facultad racional* [*pars vis rationalis*]. Ahora bien, si forma parte de la razón, y esta facultad dispone de muchos niveles cognoscitivos que se distinguen entre sí según jerarquía, habrá que averiguar si la sindéresis ocupa un rango alto o bajo. A esto aludió Godofredo de Poitiers, quien concretó que es la parte *superior* de la razón. Teniendo en cuenta el modelo agustiniano, para Guillermo de Auxerre esta *parte superior de la razón* no era otra cosa que la "ratio superior" [*ratio superior sive sinderesis*], donde residirían también la virtud de la fe y el don de sabiduría. Del mismo parecer fue Rolando de Cremona. Sin embargo, el que precede no parece un encuadramiento adecuado, pues si la sindéresis gobierna la presente vida humana, es claro que ésta no pertenece a las realidades superiores, sino precisamente a las inferiores; de manera que su método cognoscitivo no puede pertenecer a lo denominado por San Agustín "ratio superior".

A distinción de los precedentes, para Guillermo de Auvernia, la sindéresis no era ni una *facultad* especial, ni la parte superior de la razón, sino una *función* natural (no sobrenatural), aunque seguía postulando que era la superior de la razón. Además, dobló su naturaleza, pues indicó que existe una para la *razón* y otra para la *voluntad*, asunto relevante, pues es claro que el gobierno de nuestra conducta práctica afecta a esas dos potencias superiores. Añadió también que esta función es el heraldo de la *ley natural*, nota crucial para la posteridad. Para él y para todos sus predecesores, la sindéresis era la guarda del orden moral, porque todos admiten que su luz, arrojada para discernir entre el bien y el mal, aunque en ocasiones pueda menguar, nunca se extingue.

Posterior a los precedentes pensadores fue Felipe el Canciller, un gran conciliador de las tesis precedentes a la par que novedoso en otras. Cuestionó con

---

Summa super Decretum de Simon de Bisiniano (1177-9). Cfr. "The term synderesis and the scholastics", *Irish Theological Quarterly*, 1956 (23), pp. 151-164. Lottin piensa que el término se popularizó a partir de 1200. Cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. II, pp. 105-110.

diversos argumentos si la sindéresis es una *facultad* o más bien un *hábito innato*, cuestión que marcó el inicio de una novedosa y fructífera indagación. Por este motivo "el canciller Felipe nos pone aquí, como se ve, sobre un terreno de discusión enteramente nuevo"[10]. Pero su solución al respecto fue problemática, porque pensó que la sindéresis es a la vez facultad y hábito [*potentia habitualis*], es decir, una potencia próxima al acto [*facilis ad actum*]. Además, estimó que su "sujeto" no es sólo la *razón*, sino, sobre todo, la *voluntad*. Ahora bien, si se le pregunta qué es la sindéresis de la razón y de la voluntad, su respuesta dice que es ese *fondo de rectitud natural* de ambas potencias (aunque no coincida ni con la "ratio ut natura", ni tampoco con la "voluntas ut natura"; como tampoco coincide con la conciencia y el libre albedrío). Como se puede apreciar, en estas sugerencias del Canciller hay algo valioso y algo que no lo es tanto: lo primero, la advertencia de que la sindéresis está correlacionada con la inteligencia y la voluntad; lo segundo, que no es una realidad distinta de ellas, sino su *recto fondo*. Ahora bien, según la distinción real ente acto y potencia, si ambas facultades superiores humanas son potencias pasivas en estado de naturaleza, por muy valioso que se considere su base, también ésta será potencial y, por tanto, no podrá dar razón de la posterior activación de ellas. Añade Felipe que tal fundamento no ha sido lesionado por el pecado original y, por eso, la sindéresis ni se equivoca jamás, ni puede apagarse nunca. Como se puede apreciar, tras este pensador, se puede sentar que "el tratado de la sindéresis ha quedado constituido. Los grandes teólogos del siglo XIII no harán más que retomar, y en el mismo orden, las cuestiones estudiadas por Felipe"[11], que son cuatro: su *naturaleza*, su *sujeto*, su *posibilidad de pecar* y de *extinguirse*.

Por otro lado, disponemos de un texto anónimo (*Douai 434*) de ese periodo (1231-1235), que conoce las tesis de Felipe el Canciller, y en el que se declara –como hacía aquél– que la sindéresis es una "potentia habitualis" que toca tanto a la razón como a la voluntad [*facultas voluntatis et rationis*], pues garantiza la rectitud de las dos potencias humanas: la razón práctica y la voluntad (tesis que veremos recogida incluso en los textos de Tomás de Aquino). Se añade que esta rectitud innata no peca directamente, sino a través del libre albedrío, y que es infalible y no se apaga completamente nunca. Otro documento anónimo de la época (*París, Biblioteca Nacional Latina, 14726*) declara una tesis certera que podemos mantener hoy: que *la sindéresis es distinta de la razón, porque la precede, y distinta de la voluntad, porque ésta sigue a aquélla*. Por otra parte, Juan de la Rochela siguió en su *Summa de vitiis* las tesis de Guillermo de Auxerre identificando la sindéresis con la parte superior de la razón, lo cual supone

---

[10] "Le chancelier Philippe nous met ici, on le voit, sur le terrain de discussion entièrement nouveau". O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 139.

[11] O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 156.

un retroceso respecto de la averiguación del precedente documento anónimo. En otro texto de autor desconocido (*París, Not. Nouv, acq. lat. 1470*) se identifica la sindéresis con la conciencia, sólo que la primera se refiere a la ley eterna, mientras que la segunda regula la vida moral. Pero esta identificación no es correcta, porque si bien todos los hábitos adquiridos son conciencia racional, la sindéresis no es ninguno de ellos.

Si pasamos ahora a revisar las posiciones de los grandes maestros universitarios del siglo XIII, advertimos que Alejandro de Hales defendió en su *Comentario a las Sentencias* estas cuatro tesis: a) la sindéresis es formalmente un *hábito connatural*; materialmente, es una luz innata que nos permite discernir el bien moral; b) reside en la *razón*, entendida ésta "ut natura", no "ut ratio"; c) *no puede pecar*; d) *se extingue* cuando no estimula al bien, pero *subsiste* en la medida en que sigue protestando del mal. Por otra parte, en su *Summa Theologica*, en la que sigue a Felipe el Canciller, mantiene estas otras cuatro posiciones: a) la sindéresis es "potentia habitualis"; b) es, a la vez, *razón natural* y *voluntad natural*; la primera, en el sentido de que juzga la moralidad de los actos; la segunda, en tanto que se refiere a esas cosas que miran al mérito y premio; c) *no puede pecar*; d) *no se extingue nunca*. En suma, del Doctor Halense podemos recuperar estas posiciones certeras: la sindéresis es un *hábito natural*, no puede pecar y no se extingue jamás. Además, nos ofrece una cuestión a indagar: qué puede significar que pertenece a la "razón natural".

Gauthier de Chateau-Thierry identificó la sindéresis con la conciencia y con la razón superior. Como ya se ha indicado, esta identificación es errónea. Con todo, añade que es un "habitus naturales", y este modo de describir su naturaleza es correcto. Por su parte, Odon Rigaud, en su *Comentario a las Sentencias*, no se pronunció acerca de si la sindéresis es un hábito innato, pero sí declaró que es cognoscitiva y motiva, que lleva al bien y escapa del mal, y que no se extingue jamás, notas todas verdaderas. Pasemos a continuación a revisar las posiciones de otros grandes maestros escolásticos.

Como es sabido, San Buenaventura, antes de pronunciarse sobre cualquier tema, acostumbra, en su *Comentario a las Sentencias*, a revisar previamente las tesis habidas sobre ese punto, y así procede con la sindéresis. En su revisión deja claro que la sindéresis se refiere a la inteligencia y a la voluntad. Se refiere también al obrar humano; por tanto, no puede pertenecer a la "ratio superior", tesis que es muy certera. Distingue también entre sindéresis y conciencia, pues la primera versa sobre asuntos universales, mientras que la segunda alude a temas concretos, sentencia asimismo verdadera. ¿En qué radica la novedad doctrinal del Doctor Seráfico? En la siguiente resolución: la inteligencia tiene una luz natural [*naturale iudicium*] a la que se llama *conciencia*, mientras que la voluntad posee una inclinación natural [*naturale quoddam pondos*] que identifica con la *sindéresis* ("synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum: et ideo ex

parte affectionis se tenet"). Esta teoría encubre un marcado *voluntarismo*, que –como veremos– fue de notable influjo posterior. Por lo demás, añade que tanto la conciencia como la sindéresis se pueden considerar –según él– bien como *hábitos*, bien como *potencias*. Sin embargo, estas consideraciones no son correctas. Por otra parte, el pensador toscano acierta en que la sindéresis, en rigor, no puede pecar y no desparece jamás, aunque puede estar colapsada durante algún tiempo (por obstinación de la voluntad, por el influjo de las pasiones, etc.).

Algunas de las tesis bonaventurianas precedentes son –como se ha dicho– incorrectas, y la referida al *voluntarismo* es comprometedora, porque si la sindéresis se vincula a la voluntad como a su *sujeto*, o bien se le quitará a la sindéresis su dotación cognoscitiva propia, o bien se le dotará a la voluntad de una capacidad cognoscitiva que no le corresponde, amén de ser esta potencia la que estimule y active siempre a la razón. En el primer caso, no podríamos conocer la verdad de la voluntad, su sentido, a la par que comprometeríamos la activación de la inteligencia por parte de la sindéresis, pues ¿cómo una instancia impulsiva puede dar lugar a la activación cognoscitiva de la inteligencia? En el segundo, la voluntad supliría a la inteligencia en su papel cognoscitivo, con lo cual comprometería el ser de la razón. De manera que tras el legado del *Doctor Seráfico*, lejos de esclarecer más la doctrina sobre la sindéresis, ésta se nos vuelve problemática, pues ahora sindéresis no es otra cosa que la voluntad en tanto que inclina al bien moral.

San Alberto Magno estudió la sindéresis en varios libros. En primer lugar, en su *Summa de homine* (aprox. 1242), advirtió que la sindéresis es un tema muy fino descubierto por los cristianos, pues es ajeno a la doctrina de los filósofos previos[12]. En este libro se atiende a cuatro puntos: a) En cuanto a su naturaleza, dice que se trata de una única *facultad con hábito* [*vis cum habitu*], lo cual recuerda a Felipe el Canciller, y nos deja en la duda de si es propiamente una potencia, o más bien un hábito innato. Indica asimismo que su tema es la *ley natural* [*principiorum iuris naturales*], lo cual es correcto[13]. b) Por lo que respecta a su "sujeto", la identifica con la *razón práctica*, tesis que se repite en la

---

[12] "Dicendum quod philosophi distingunt potentias secundum obiecta generalia, et si considerant operabilia, faciunt hoc secundum rationem iuris humani. Sancti autem specialius distingunt secundum ius divinum et humanum, et secundum principia iuris et particularia inventa; et ideo sancti ponunt synderesim ad principia, et portionem superiores rationis, quae inhaerescit iustitiae divinae contemplandae secundum rationes aeternas, quorum neutrum ponunt philosophi". Alberto Magno, *Summa de creaturis*, II, q71, a1, ad quaest.

[13] Según Mccullough "for Albert, natural right is a habitus. For Thomas is a function of practical reason rooted in judgement". "Nature and natural law in Albert", *Philosophy and the God of Abraham*, J. Lang, Toronto, 1991, p. 145. Obviamente, no estamos de acuerdo con esa tesis atribuída a Tomás de Aquino.

actualidad, pero que es reductiva, pues es claro que dirigimos, para bien o para mal, tanto la razón teórica como la razón práctica y la voluntad, y esa dirección está en nuestro poder, dominio que se debe atribuir a la sindéresis. Por otra parte, la distingue de la conciencia, porque ésta versa sobre lo concreto, asunto que es certero. c) Añade que *la sindéresis no peca jamás*, porque se identifica con los primeros principios de la razón práctica, conocidos natural e infaliblemente. Que no puede pecar es correcto, pero la identificación de ella con los primeros principios prácticos no es pertinente. d) *No se extingue jamás*. En estas dos últimas notas coincide con sus predecesores. En efecto, son las características más comunes en todos los pensadores medievales. En segundo lugar, en el *Comentario a las Sentencias* del *Doctor Universal* se añaden estos matices: la sindéresis es una *facultad motriz* que dirige al fin por medio de unos principios universales; por tanto, toca más a la *razón* sin dejar de afectar a la *voluntad*. Pero ese movimiento que tiene en cuenta los principios universales no se concreta sino mediante la *conciencia*.

En suma, sea como fuere el diverso parecer de los distintos maestros de este periodo, lo que es claro es que para todos ellos la sindéresis corrige a las otras facultades, lo cual implica que las conoce. Y ésta es la verdad radical que se puede sacar de la lectura de sus textos.

3. La sindéresis como hábito innato en el corpus tomista

Tomás de Aquino alude a la sindéresis en contadas ocasiones y de modo breve[14]. Ahora bien, en el *corpus* tomista, sindéresis equivale a *razón natural*, y si se buscan los lugares en los que aparece con esta otra denominación, ampliamos la base textual, pues la equivalencia entre ambas denominaciones es neta: "la razón natural... se llama sindéresis"[15]. No obstante, los estudiosos de este tema en los pasajes del de Aquino suelen ceñirse al vocablo sindéresis omitiendo la segunda denominación[16]; designación que, dicho sea de paso, es expre-

---

[14] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d7, q1, a2, ad3; d24, q2, a3, co; d24, q3, a3, ad4 y ad5; d24, q2, a4, co; d39, q3, a1, co; *In III Sententiarum*, d33, q2, a4, qc4, co; *De veritate*, q16, a1, co; q16, a2, co; q16, a3; q17, a1, co y ad6; q17, a2, co; q18, a6, sc; q24, a5, sc; *De malo*, q3, a12, ad13; q16, a6, sc5 y rc6; *Summa Theologiae,* I, q79, a12, co; a13, co; q94, a1, ad2; II-II, q47, a6, ad1; *Super ad Ephesios*, c4, lect6.

[15] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, co y ad1.

[16] Cfr. A. L. Lisska, *Aquina's theory of natural law. An analytic reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1996; G. Borgonovo, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1996.

siva, pues alude, más que a un impulso (como suelen entenderla ciertos tomistas), a un *conocer*, y un conocer que no es adquirido, sino "natural".

Según Tomás, la *razón natural* es *una* para cada hombre[17], y es *cognoscitiva*: "el hombre por la razón natural asiente según el intelecto a alguna verdad y doblemente se perfecciona respecto de ella, en primer lugar, sin duda, porque la alcanza; en segundo, porque tiene juicio cierto de ella"[18]. La razón natural, además, *no se pierde*, aunque puede disminuir su luz por culpa personal cuando uno actúa en contra de lo que establece la sindéresis[19]. Su cometido es orientar la actuación humana de acuerdo con el modo de ser de la *naturaleza* del hombre[20]. Por tanto, la sindéresis debe estar abierta cognoscitivamente a todas las facultades humanas, pues de lo contrario no podría ser la regla de la actuación humana[21]. Su gobierno se vierte, como veremos, fundamentalmente sobre la inteligencia y la voluntad, pero como bajo estas dos facultades espirituales subyacen todas las demás potencias corporales inferiores, se puede decir que la sindéresis gobierna toda la *naturaleza* humana[22]. De los cuatro puntos tratados por los autores precedentes de la sindéresis, *naturaleza*, *sujeto*, *posibilidad de errar* y de *extinguirse*, vamos a centrarnos en la opinión de Tomás sobre los dos primeros, porque el resto son de doctrina común.

---

17 "Ratio naturalis unius est una tantum". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c24, n3.

18 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q9, a1, co.

19 "Ex hoc ipso quod aliquis peccat contra dictamen rationis naturalis, incurrit culpam". Tomás de Aquino, *De malo*, q4, a2, ad22. En este punto se centra la réplica *avant la lettre* de Tomás de Aquino a Ockham: "non enim est peccatum solum quia est prohibitum, sed quia est contra rationem naturalem, ut etiam Philosophus dicit in I *Politicorum*". *Quodlibeto*, III, 7, 2, co. Con todo, el de Aquino declara que la *razón natural* puede morir, aunque tal vez sea sólo un modo de decir: "lex in homine dominatur, scilicet naturalis, quanto tempore vivit, scilicet lex in homine. Quae quidem vivit, quandiu ratio naturalis efficaciter in homine viget. Moritur autem lex naturalis in homine quandiu ratio naturalis passionibus succumbit. Isaias, 24, 5: dissipaverunt fordus sempiternum, scilicet legis naturalis". *Super ad Romanos*, lect7, c1.

20 "Finis praestituus homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a7, co.

21 "Ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est quaedam regula operationis humanae". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q108, a2, ad1.

22 "Per operationes egredientes a ratione naturali et voluntate, in quibus praexistunt seminaria virtutum, acquiritur habitus in irascibili et concupiscibili; et per operationem voluntatis et rationis, inquantum sunt finis et principiorum primorum acquiritur in eis, quantum ad ea quae sunt ad finem, et quantum ad conclusiones, habitus scientiae et virtutis". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q1, a2, qc2, ad2.

a) En cuanto a su *naturaleza*, para el de Aquino la sindéresis es, sin duda, un *hábito*: "synderesis est habitus"[23] que, como se ha indicado, es *cognoscitivo*, pues lo propio de él es, según se nos dice, *juzgar*[24]. Aquí tenemos una tesis correcta y susceptible de ser desarrollada. No es un *acto*, una operación inmanente de la razón. Pero tampoco es una *potencia*: "la sindéresis se distingue de las demás potencias, pero no como diversa por la sustancia de la potencia, sino por el hábito"[25]. Tampoco es, claro está, una *virtud* de la voluntad. La siguiente cuestión es saber de qué tipo de hábito se trata. La respuesta tomista declara que "la sindéresis... es en cierto modo innato a nuestra mente"[26]. Ahora bien, si es *innato*, no dependerá del hombre su adquisición, sino que será una *dotación creatural* natural[27]. De manera que no cabe más posibilidad que sea debido al "inventor", por así decir, del hombre: Dios. Efectivamente, "la razón natural... (procede o se debe) inmediatamente de Dios"[28]. A su vez, su modo de proceder, responde a la pauta divina impresa para tal hábito, es decir, que la razón natural es movida por Dios, que usa de ella como de instrumento[29]. *Hábito* (de *habere*), indica *posesión*. Por tanto, la sindéresis es un modo de tener; es un medio según el cual la persona humana dispone. No es algo que ella sea; es algo según lo que

---

[23] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, sc1, sc2 y co. "Sinderesis non est potentia, sed habitus... unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim". *Summa Theologiae*, I, q79, a12, co.

[24] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad2 y ad4.

[25] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad1. Y antes ha escrito: "synderesin a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum". *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co. Crowe escribe al respecto: "some of St. Thomas'early references to *synderesis* seem to have been influenced by the idea of a special faculty of *synderesis*… Admittedly St. Thomas nowhere accepts it… is not a special faculty, at least the identification of *synderesis* with the faculty of reason". "The term Synderesis and the Scholastics", *Irish Theological Quarterly* 1956 (23/2), p. 244.

[26] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co.

[27] "Naturalis habitus datur in creatione". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q3, a2, ad1.

[28] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q111, a1, ad2. "signatum est super nos lumen vultus tui, domine quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem". *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, co.

[29] "Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q6, a1, ad3. El que la inclinación de la voluntad al fin sea también natural se debe a que tal movimiento es establecido por la sindéresis: "actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente... (lo violento, en cambio) est contra rationem naturalis inclinationis vel motus". *Summa Theologiae*, I-II, q6, a4, co.

la persona tiene. Pero como es una posesión *innata*, la poseemos sin posibilidad de que se pierda[30]. Y en este sentido se puede decir que es un modo de poseer *perfecto*: la luz natural de la razón es una posesión perfecta para el hombre[31]. Lo que se tiene a través de ella, como se ha aludido, es la propia *naturaleza* humana.

Si es un *hábito cognoscitivo* y es *innato*, será la fuente de todo *conocer adquirido* posterior. En efecto, los hábitos adquiridos (que se forman en la inteligencia) son la activación o perfeccionamiento de esa facultad espiritual humana por la sindéresis: "en la naturaleza humana..., conviene que exista un conocimiento de la verdad sin inquisición..., y conviene que este conocimiento sea el principio de todo el conocimiento posterior... Por lo cual, conviene que este conocimiento sea inherente al hombre por naturaleza, ya que este conocimiento es, sin duda, como la semilla de todo otro conocimiento posterior... Y conviene que este conocimiento sea habitual, de modo que pueda ser usado fácilmente cuando sea necesario"[32]. Aquí "habitual" indica permanente.

b) Por lo que respecta a su "sujeto", debe tenerse en cuenta que "hábito" indica posesión, algo que se tiene; por tanto, *perfección*. Ahora bien, lo perfecto, por definición, no puede estar en estado potencial. Sin embargo, a pesar de eso, Tomás de Aquino incluye nativamente la sindéresis dentro de la potencia de la *razón*: "este hábito no existe en otra potencia que en la razón"[33], asunto que no parece correcto, a menos que se tome la palabra "razón" en sentido amplio, pues si el hábito es *innato*, no puede inherir en una potencia que es *tabula rasa* en su punto de partida. Ahora bien, si en la *naturaleza* humana no existe nada activo inicialmente, salvo las funciones vegetativas que, obviamente, no son cognoscitivas, este hábito no puede pertenecer a la *naturaleza* humana, sino a lo nativamente activo, que –en el marco gnoseológico tomista– no es otra cosa que el *intellectus agens*. Éste –como se ha indicado– se puede hacer equivalente, en parte, al *acto de ser personal*. En consecuencia, la sindéresis pertenecerá a él. Con palabras tomistas, "el hábito no puede ser principio de la persona subsistente sino que sigue al ser"[34]. La persona es el ser, el *actus essendi* en el hombre, y la sindéresis sigue a la persona. No es la persona, pero es un hábito nativo suyo. En suma, para el de Aquino, la sindéresis es un *hábito innato* de la razón práctica, como el *intellectus* lo es de la teórica.

---

30 "Habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de synderesi". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad5.

31 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q68, a2, co.

32 Tomás de Aquino, *De veritate*, q16, a1, co.

33 Tomás de Aquino, *De veritate*, q16, a1, co.

34 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d2, q2, a2, ad2.

Pese a que incluimos la sindéresis dentro del ámbito de los hábitos humanos *superiores*, no hay que olvidar que para Tomás de Aquino pertenece a la *razón inferior*, precisamente porque –a distinción del hábito de sabiduría y del de los primeros principios– versa sobre realidades (en este caso humanas) inferiores a al propio hábito. Por otra parte, "innato" significa –según Tomás– que el hábito se tiene por naturaleza, aunque su tema requiere de la experiencia. En efecto, aunque los primeros principios teóricos y prácticos son conocidos a partir de la experiencia sensible, cuando lo son, son evidentes por la luz del intelecto agente. Por natural, mueve a los hábitos adquiridos. Su *tema* es la naturaleza humana, es decir, *ley natural* del hombre en la medida en que, por ser éste racional, su naturaleza debe ser acode con la razón. Es *impecable* e *incorruptible*.

4. El tratamiento de la sindéresis en el siglo XIII tras Tomás de Aquino

En este capítulo se va intentar esclarecer la correspondencia existente entre el *hábito de la sindéresis* y su tema conocido, la *ley natural*, de acuerdo con la base textual que nos ofrece el *corpus* tomista. Como es manifiesto, nuestra indagación versa, directamente, sobre los hábitos intelectuales, y es claro que la ley natural no es ninguno de estos hábitos, sino –como se intentará mostrar– el tema de uno de ellos. Es comprensible que a lo largo de la historia del pensamiento occidental los diversos estudiosos de esta materia –Tomás de Aquino también– hayan estado más preocupados por investigar el *tema* conocido, *la ley natural*, que por el *método* cognoscitivo, *el hábito de la sindéresis*, que nos permite tal conocimiento temático. No es éste nuestro directo interés. Sin embargo, como cada instancia cognoscitiva humana es inseparable de su tema conocido, debemos aludir a éste último.

Pero, previamente a la consideración temática, repasaremos con brevedad la historia del estudio de este hábito tras el de Aquino. A lo largo del último cuarto de esa centuria se pueden distinguir entre cuatro tipos de doctrinas: la de los discípulos de San Buenaventura, las de los de Santo Tomás, las opiniones de algunos documentos anónimos, y la de los maestros de Oxford[35].

---

[35] Para el resumen, se sigue la aludida obra de Odon Lottin. A las tesis de los diversos pensadores que allí se ofrecen se añadirán aquí, lacónicamente, sucintas objeciones a sus tesis que se consideran erróneas. Cfr. asimismo para el pensamiento posterior a Tomás de Aquino sobre este tema: I. Sciuto, "Sinderesi, desiderio naturale e fondameto dell'agire morale nel pensiero medievale. Da San Tommaso a Meister Eckhart", *L'etica e il suo altro*, Franco-Angeli, Milano, 1994, pp. 126-149.

a) *Las tesis de los discípulos de San Buenaventura*. El voluntarismo bonaventuriano dejó huella en sus seguidores. Así, para Pedro de Tarantasia la sindéresis es un hábito de la voluntad. Lo distingue de la ley natural, porque ésta reside –según él– en la razón práctica. De acuerdo con lo ya ha indicado, ninguna de las dos tesis es correcta, porque de ser voluntario este hábito no conocería, y de pertenecer a la razón práctica, la propia razón no sería gobernada por él. Ambas albergan, además, serias dificultades, pues, si el hábito es de la voluntad, y se supone que es cognoscitivo, se concluiría que la voluntad es cognoscitiva; además, si se declara que la ley natural reside en la razón práctica, es claro que la voluntad queda al margen de dicha ley. Por tanto, no tendrá necesidad de ajustarse a sus decretos, lo cual abre la puerta a un voluntarismo de tipo ockhamista. Por su parte, para Gauthier de Bruges, la sindéresis es un hábito innato a la razón práctica, que se refiere al bien en general. Lo identifica con la ley natural, tendencia que se seguirá en la posteridad. Sin embargo, si bien es verdad que la sindéresis es un hábito innato, no lo es que pertenezca a la razón práctica, porque la razón, como potencia pasiva que es en estado de naturaleza, carece de hábitos innatos. Tampoco es verdad que la sindéresis se identifique con la ley natural, pues una cosa es el *método* cognoscitivo, y otra el *tema* conocido por dicho hábito.

Por otro lado, Guillermo de la Mare, tras recoger las dispares opiniones precedentes sobre la naturaleza y el sujeto de la sindéresis, no se pronuncia por ninguna de ellas, y concluye que, sea cual fuere la posición al respecto, lo indudable es que la sindéresis no puede errar ni extinguirse, puntos estos últimos que no ofrecen error doctrinal. Otra fue la posición de Enrique de Gante, quien señaló que la sindéresis radica en la voluntad, y que es como un motor universal que inclina a obrar según la ley natural. Lo primero –ya se ha indicado– no es correcto, porque si depende en exclusiva de la voluntad, no se puede fundamentar si aquello a lo que esta potencia impulsa es correcto o no, pues la voluntad está al margen del conocer; sí es correcto, en cambio, lo segundo. Por su parte, Ricardo de Mediavilla sostuvo que la sindéresis mueve a la inteligencia y a la voluntad; nos inclina naturalmente a obrar bien; es impecable y no puede ser destruida nunca. Sus tesis –aunque generales– son, a distinción de las de los otros pensadores mencionados, correctas. En cuanto a Simón de Lens, cabe decir que sólo se pronunció sobre la indefectibilidad de la sindéresis, tesis correcta, pero señal clara de que a fin de siglo XIII, más que problemas de fundamentación gnoseológicas, lo que preocupó fue el orden moral dominante, seguramente deteriorado. Para Pedro Juan Olivi la sindéresis no es más que una parte de la conciencia, que tiene el cometido de estimular a la voluntad para escoger el bien y evitar el mal. Ahora bien, ¿se puede considerar a la sindéresis como una conciencia? Sí, pero no respecto de los actos de pensar y querer, sino respecto del estado (hábitos y virtudes) de las facultades superiores (inteligencia y voluntad). Por último, para Pedro de Trabibus la sindéresis es la razón, no la

voluntad; una facultad, no un hábito. Sin embargo, ninguna de esas hipótesis es adecuada, por una parte, porque de radicarla en la razón, la voluntad quedaría al margen de la ley natural; por otra, porque si fuera la facultad en modo alguno sería una perfección nativa. Con todo, añade otras opiniones que sí son correctas: que precede a la conciencia, que no puede pecar, que es inextinguible y conoce los primeros principios de orden moral.

b) *Las opiniones de los discípulos de Santo Tomás*. Hanibaldo mantuvo que la sindéresis es el hábito innato de los primeros principios prácticos o del derecho natural, asunto que es correcto. Por su lado, Roman de Roma habló de la sindéresis como de un "hábito" o de una "potencia bajo un hábito innato" [*potentiam sub habitu innato*]. De esta oscilación, ya se ha ratificado la primera alternativa y corregido la segunda. Añadió que ni puede pecar ni extinguirse, lo cual es cierto. Por su parte, Juan Quidort pensó que la sindéresis es un hábito innato, no una potencia, que se refiere a los principios de orden moral. Hasta aquí: doctrina segura. Pero añadió que su "sujeto" es la razón práctica, categoría, por lo ya dicho, inaceptable. Aunque con precedentes, con Godofredo de Fontaines se comienza a entender el problema de las relaciones entre la sindéresis y la conciencia de modo silogístico, pues se compara la primera a la premisa mayor y la segunda a la menor. Esto supone un reducionismo logicista, señal clara de carencia de inspiración teórica. Por lo demás, admite que la sindéresis procede de la voluntad, lo cual es –como se ha indicado– desacertado. Por último, Bernardo de Auvernia pensó que es un hábito de la razón práctica, no de la voluntad. Ya se ha aludido a la incorrección de esta hipótesis. Añadió que estimula al bien y reprueba del mal, lo cual es más adecuado.

c) *Las propuestas de los documentos anónimos*. Se sigue a continuación de cerca el manuscrito *Vat. Lat. 781* (atribuido con cierta inseguridad a San Alberto Magno), porque se considera que es el archivo medieval que explicita más verdad sobre la sindéresis: "se puede decir que la razón se toma de modo amplio, en cuanto que se distingue de lo vegetativo y de lo sensitivo; y así la sindéresis es parte de la razón y se contiene bajo la razón. También se puede distinguir de la sensualidad, y así la sindéresis se toma bajo la razón. Por otro lado, se puede tomar la razón en sentido propio, en tanto que se distingue del concupiscible y del irascible, y así la sindéresis no es parte de la razón, ya que la misma razón, en tanto que se distingue del concupiscible e irascible, es aquélla en la que está el mérito y el demérito, y tiene acto que no es natural sino deliberado; pero la sindéresis tiene acto natural e instiga naturalmente al bien. De modo semejante, la voluntad, en tanto que versa sobre el acto deliberado, no es sindéresis; pero en cuanto que tiene acto natural, así es sindéresis"[36]. Hasta aquí, en este texto se percibe que el autor no quiere dejar la sindéresis al margen de la

[36] O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, pp. 274-275.

razón y de la voluntad, pero no desea reducirla a ellas, intento digno de elogio. A continuación añade explícitamente que la sindéresis es superior y está más allá de la razón [*supra et ultra eam*], que es más noble que ella [*synderesis nobilior quam ratio*], tesis central y verdadera. Además, el texto indica que la sindéresis tiene un conocimiento "natural", y que, en tanto que inclina "naturalmente" al bien, se puede asimilar a la voluntad. A lo que precede se añade la consabida consideración de que la sindéresis no puede pecar. Pero agrega también –y aquí radica, seguramente, lo más trascendental del texto– que ilumina la razón para formar la conciencia [*dicitur effective scintilla conscientiae quia iluminat rationem ad formandum conscientiam*]. En efecto, si la sindéresis es superior a la razón, y se ha indicado que la conciencia es racional –se la ha asimilado a los hábitos adquiridos–, debe conocerla[37]. Por tanto, la sindéresis conoce la razón (lo más alto de ella), precisamente porque no es razón, sino superior a ella. Y otro tanto cabe decir respecto de la voluntad. En consecuencia, no se puede considerar a la sindéresis como un hábito innato "a la razón", sino como innato "superior a la razón" (entendida la razón como potencia), y condición de posibilidad de la activación de la razón (también de la voluntad).

Por otra parte, el documento *Paris Arsenal 406* (que se estima pertenecer a un discípulo de Santo Tomás y de San Buenaventura) es ecléctico, pues conociendo las posiciones al respecto de los dos célebres maestros mencionados, se abstiene de pronunciarse sobre el "sujeto" de la sindéresis, y se dedica a registrar lo comúnmente admitido: su inerrancia e inextinguibilidad. Por otro lado, disponemos de un texto anónimo, *Paris, Nat. lat. 15905*. Se trata de un *Comentario a las Sentencias* en el que se intenta sintetizar a los dos maestros aludidos. Ahora bien, ¿cómo conjugar el intelectualismo tomista con el voluntarismo bonaventuriano? La propuesta del autor dice que, por una parte, en la razón práctica están innatos los primeros principios de la ley natural y, por otra, que en la voluntad hay una tendencia natural al bien moral que no es otra cosa que la sindéresis. Como se puede apreciar, el autor inclina más la balanza hacia la doctrina de del *Doctor Seráfico*. En efecto, para él la sindéresis coincide con la *voluntas ut natura*, que es dirigida por los principios de la ley natural. Se añade –como no podía faltar– que es infalible e inextinguible. Con todo, no se puede aceptar su tesis de que los principios de la ley natural sean innatos a la razón práctica, porque nativamente ésta no es menos *tabula rasa* que la teórica. Tampoco se puede admitir su opinión de que la sindéresis sea una tendencia

---

[37] "(Synderesis)… dat ipsi conscientiae seu rationis aliquid lucis… Illuminat conscientiam seu rationem per quam formatur ipsa conscientia… Non dicitur scintilla conscientiae sicut dicitur scintilla pars ignis; imo pro tanto dicitur quia ratio, ut sequitur instinctum synderesis, aliquo modo illuminetur et rectificatur ad formandum conscientiam; ideo dicitur quasi effective scintilla conscientiae, quia illuminat rationem ad formandum conscientiam". O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, pp. 281-282.

voluntaria nativa al bien moral, pues de ser así, no se podría conocer y, además, se excluiría la rectitud natural de la razón a su fin. En cuanto al códice *Paris Maz. 880* aporta una opinión nueva: la sindéresis no es un hábito, sino un "acto" antes de ser un hábito. Se trata del "juicio de la razón práctica" referido a los primeros principios del orden moral. Añade que su "sujeto" es la razón, y exige la rectitud de la voluntad. Pero estas propuestas no son correctas, en primer lugar, porque si fuese un acto (o hábito) de la razón práctica, sería adquirido, no innato; en consecuencia, lo tendrían sólo los que lo hubiesen adquirido, no todos; en segundo lugar, porque no es que la sindéresis exija la previa rectitud de la voluntad, sino que establece en la voluntad tal rectitud. De lo contrario, la voluntad ya sería recta y no podría pecar; por tanto, no haría falta corregirla por medio de la sindéresis.

d) *Las hipótesis de los maestros de Oxford*. En muchas de ellas se advierten tesis independientes de las mantenidas en la Universidad de París. Ricardo Fishacre identificó la sindéresis con la "ratio superior". Pero esta tesis es errónea, porque –como se ha indicado– se habla de razón superior cuando se conocen las realidades superiores al hombre; sin embargo, la sindéresis se refiere a las realidades humanas inferiores a ella misma, no a las que la superan. No obstante, este pensador incorporó a su bagaje una tesis común en que acierta: que es inmune a todo error. Por otra parte, Ricardo Rufo escribió en su *Comentario a las Sentencias* que la sindéresis era una potencia, pero sospechó que se trata de una cuarta potencia que (además del "intellectus agens", la "intelligentia" y la "voluntas ut natura") siempre está en acto, siendo su operación afectiva o cognoscitiva [*affectionem seu cognitionem*]. Esta teoría no es correcta, puesto que ni la sindéresis es una potencia, ni lo es el intelecto agente; sí, en cambio, las otras dos que menciona. Además, por definición, una potencia no puede estar siempre en acto. Declaró también que no se extingue. En otro texto atribuido a él, unas notas críticas a un resumen de San Buenaventura a su *Comentario a las Sentencias*, dijo que la sindéresis es, "in recto", un hábito innato que reside en la facultad apetitiva; pero, "in obliquo", es una facultad. Tampoco estas opiniones son verdaderas, una, porque ningún hábito innato reside en la voluntad; otra, porque si es hábito innato, no es facultad. Por otro lado, Roberto Kilwardby pensó que el vocablo "sindéresis" (formado del griego *syn* y *heresis*) se podía traducir por "co-electio", y la describió como una facultad, un hábito, la conjunción de ellos, y un uso. También pensó que es un hábito en parte adquirido y en parte innato [*innatus et acquisitus*]. Como se puede apreciar, esas vacilaciones denotan un marcado eclecticismo. Y otro tanto afirmó respecto de su infalibilidad: no puede errar en tanto que innato, pero sí en tanto que adquirido. Por lo demás, la incluyó en la voluntad, hipótesis asimismo equivocada, pues de ser así, no conocería nada y no sería innata.

Por último, en el *Comentario a las Sentencias* de Nicolás de Ockham se lee que la sindéresis es una inclinación natural [*naturalis instinctus*] de la parte afectiva, que estimula al bien y rehúye del mal; una habilidad natural de la segunda especie de cualidad [*formaliter est quaedam habilitas naturalis et est in secunda specie qualitatis*], que comprende tanto el intelecto como la voluntad [*comprehendit tam intellectum secundum quod est comprehensivus principiorum per se notorum in operabilibus quam voluntatem secundum quod naturaliter inclinatur ad bonum*]. Proviene tanto de la intelectiva como de la afectiva [*provenit tam ex intellectiva quam afectiva*], aunque formalmente es de la parte afectiva y materialmente comprende a las dos. Es potencia y hábito natural [*et est potentia et habitu naturali*]. Por lo demás, la incluye en la razón superior, e indica que no se puede borrar y es impecable. Ahora bien, sus tesis, salvo que sea una *habilidad natural*, su inerrancia e impecabilidad, son –como hemos visto– susceptibles de corrección.

A pesar de la disparidad de hipótesis, una verdad queda clara tras la lectura de los estudios de los pensadores de este periodo: *la sindéresis no se reduce a la conciencia, sino que es superior a ella*. Pero estos maestros también legaron dudas a la posteridad. En efecto, como se ha podido observar, en estos filósofos se da una oscilación entre si la sindéresis es un hábito innato o una potencia, si depende del intelecto o de la voluntad, si es cognoscitiva o motiva. ¿Solucionarán estos problemas los pensadores de los siglos siguientes?, ¿tal vez los grandes comentadores tomistas posteriores?, ¿o dejarán estos problemas en un segundo plano y se irán centrando cada vez más en la ley natural?

5. La sindéresis según los comentadores tomistas

Como se ha indicado, éste es uno de los hábitos cuya naturaleza más cuesta perfilar a los pensadores medievales. Y otro tanto hay que decir respecto de los filósofos posteriores que conocían el legado tomista y, sobre todo, de sus grandes comentadores. Vamos a recordar a continuación algunas de las tesis de estos autores.

A fines del siglo XIII nos encontramos, por ejemplo, con las opiniones de Guillermo de Militona y Mateo de Acquasparta. Para el primero, la sindéresis, que instiga al bien y retrae del mal, no es propiamente una potencia racional[38].

---

[38] "Synderesis non est in vi rationali secundum quod vis rationalis dividitur contra concupiscibilem et irascibilem, quia est quoddam motivum ut natura, quoddam motivum ut ratio. Motivum ut natura triplex est: bonum superius, scilicet bonum honestum, quod simpliciter sua vi allicit, quod est sinderesis, quae est naturaliter inclinans animam rationalem ad bonum honestum, et

Como se puede apreciar, parece haberse perdido la tesis central de que la sindéresis sea un hábito innato de índole cognoscitiva. Para el segundo, la sindéresis es un instinto natural, que por serlo tan general –según declara– es imperfecto[39], de modo que tendrá que contar con las sucesivas concreciones racionales vertidas sobre lo práctico que, supuestamente, le añadirán perfección. Esta posición ya se puede considerar netamente moderna, pues –como es sabido– los diversos pensadores que se encuadran dentro de la Filosofía Moderna piensan que lo inicial es potencial e imperfecto, siendo lo perfecto lo posterior, el resultado. De modo que, según esa hipótesis, habría que esperar a la "autorrealización" de la razón para hablar de perfección racional. Sin embargo, esa concepción deja sin explicar la cuestión del origen de la activación racional y la del crecimiento de esta potencia. Los diversos filósofos modernos tenderán a pensar que la razón se desencadena espontáneamente, tesis que Escoto atribuyó a la voluntad. Sin embargo, el Doctor Sutil declaró, sorprendentemente, que la sindéresis pertenece a la razón, no a la voluntad. Pero el motivo de su atribución es claramente voluntarista, a saber, porque –según dice– el acto de la sindéresis es necesario y –para él– la voluntad carece de toda necesidad[40].

Posteriormente, Capreolo recogió una tesis tomista central: la sindéresis establece el fin de las virtudes morales[41]. También enseñó, por primera vez, que

---

remurmurans et retrahens ad inhonesto. Aliud est motivum infimum quod est motivum in bonum infimum, scilicet in bonum quod est delectabile carni, scilicet sensualitas. Aliud est motivum medium, quod est motivum in bonum medium, quod est bonum naturale, sicut esse, vivere et intelligere et huiusmodi, quod dicitur naturalis voluntas. Unde synderesis non est in vi rationali, nisi extenso nomine vis rationalis dicatur generale motivum rationale in anima". "Synderesis est in vi rationali", *Biblioteca Franciscana Scholastica Medie Aevii*, Quaracchi, Claras Acquas, Florencia, 1961, vol. XIII, pp. 834-835.

[39] "Habemus etiam naturalem insctinctum ad bonum operandum per synderesim. Sed illa notitia et ille appetitus generalis est et indeterminatus, ac per hoc imperfectus; el ideo non suficit ad illum finem assequendum similiter nec ille insctinctus sufficit, quia naturalis est, et ideo non est meritorius". *Biblioteca Franciscana Scholastica Medie Aevii*, vol. XI, 1935, p. 140.

[40] "Si ipsa (sindéresis) habeat actum elicitum necessario tendendum in bonum et resistentem malo, et nihil tale est in voluntate, ergo ipsa non est in voluntate… Voluntas non necessario fruitur fine ostenso, nec aliqua potentia, vel vis, vel habitus in ea potest esse principium necessario fruendi; igitur nec principium necessarium concorditer volendi principiis practicis, quae summuntur a fine". Juan Duns Escoto, *In II Sententiarum*, dist39, q2, *Opera Omnia*, vol XIII, 410 b, 411 a.

[41] "Ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum de his quae sunt ad finem; finem autem virtutibus moralibus praestituit ratio naturalis, quae dicitur synderesy; et, licet virtutes morales tendant in finem praestitutum a ratione naturali, et non a prudentia, tamen ad hoc iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat disponendo ea quae sunt ad finem". Capreolo, *In III Sententiarum*, dist36, q1, *Opera Omnia*, vol. V, 1904, 431 b.

la sindéresis puede cambiar, e incluso extinguirse, fundamentando en qué sentido se puede dar este caso[42]. Por su parte, Cayetano recordó que la sindéresis no es potencia, sino hábito, que presupone en nosotros la existencia de primeros principios prácticos y que es algo de la razón. Pero añadió algo que no es ni tomista ni correcto, a saber, que es lo más alto de la razón, a la que llama "ratio ut natura"[43]. En cualquier caso, las alusiones a la sindéresis de estos y otros comentadores tomistas clásicos son esporádicas, breves y poco fundamentadas. Por ejemplo, para los redactores salmanticenses del *Cursus Theologicus*, la sindéresis es un hábito[44], y ahí parece terminar su indagación.

Por otra parte, es obvio que en la Escolástica Renacentista los diversos pensadores se ocuparon mucho de la *ley natural* y poco del hábito de la *sindéresis*. De ese perfil fueron, por ejemplo, Sepúlveda[45], Báñez[46], Vitoria[47], Soto[48], etc.[49]. Destaquemos únicamente el parecer de alguno de ellos, concretamente del que pasa por fundador del derecho internacional, al que intentó fundamentar

---

[42] "Uno modo, ut dicatur actus synderesis extingui, inquantum actus eius omnino intercipitur. Et sic contingit actum synderesis extingui in non habentibus usum liberi arbitrii, nec aliquem usum rationis; et hoc, propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporalium, a quibus ratio accipere indiget. Alio modo, per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur. Et sic impossibile est universale iudicium synderesis extingui. In particulari vero operabili extinguitur quandoque peccatur in eligendo… sed hoc non extinguit sinderesim simpliciter, sed secundum quid. Unde, simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis numquam extinguitur". Capreolo, *In III Sententiarum*, dist36, q1, 436 a.

[43] "Synderesis non est potentia sed habitus… Praesupponitur quod nobis sunt indita principia operabilium, sicut et speculabilium… Non est potentia, sed naturalis habitus intellectus respectu principiorum in operabilibus… Est enim synderesis altior ratione: est etiam ratio ut natura, idest ut determinatua naturaliter ad verum operabile". Tomás de Vio Cayetano, *In Summa Theologiae*, q79, a13, Leonina, vol. V, 280.

[44] "Non cum praedicta principia habeant rationem habitus, sicut etiam synderesis, cuius obiectua sunt, est quidam habitus", Collegii Salmanticensis, *Cursus Theologicus*, vol. VII, distVI, d1, n3.

[45] J. G. Sepúlveda, *Apología [de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas]*, Editora Nacional, Madrid, 1975.

[46] Cfr. L. Martínez, *La fundamentación normativa en Domingo Báñez*, Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, Oviedo, 1977.

[47] Cfr. M. Ocaña, *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1996; R. Hernández, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, San Esteban, Salamanca, 1984.

[48] Cfr. J. Cruz (ed.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo Soto*, Eunsa, Pamplona, 2007.

[49] Cfr. J. Hervada, *Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural*, Eunsa, Pamplona, 2006.

en el natural: Vitoria. Este filósofo salmantino sabía que "hablando propiamente de hábito, la ley natural no es hábito", sino lo tenido por el hábito; es, más bien, una inclinación natural que puede cambiar por añadidura o sustracción. Para él, la atención la ocupa la ley, no su conocimiento. Su tesis delata, a la par, que distingue la ley natural de los primeros principios, pues dice que estos no se pueden abolir, pero sí los secundarios o conclusiones derivadas de ellos, esto es, la ley natural[50]. Por tanto, si la ley natural cambia, no puede ser equivalente a los primeros principios prácticos, sino a sus derivaciones. Esta tesis se repite en la actualidad –aunque sólo por parte de algunos de los que defienden la existencia de la ley natural–.

Algo similar a los escolásticos renacentistas, pero con mayor motivo, ocurrió a pensadores modernos tales como Leibniz, Locke, Fichte, Hegel, etc., pues todos ellos se ocuparon de la *ley natural*, pero desconocieron el hábito de la sindéresis. En cuanto a los conocedores de Tomás de Aquino en esa época moderna, Suárez, que sigue en este punto la doctrina tomista, se limitó a indicar que la sindéresis es un hábito[51].

Por su parte, el que suele pasar por el último escolástico renacentista –y tal vez el más fiel a la doctrina tomista–, el lusitano Juan de Santo Tomás, en su *Cursus Philosophicus* atribuyó este hábito a la razón, diciendo de él que es natural, y reformulando el primer principio práctico de este hábito de un modo que se repite hasta nuestros días: "hay que hacer el bien; hay que huir del mal"[52]. Por otra parte, en su *Cursus Theologicus*, su comentario a la *Suma*

---

[50] Cfr. Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q94, a1, vol. VI, *De lege naturale*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1952, p. 428.

[51] "Synderesis nomen est non intellectus, sed habitus in eo existens, facilemque reddit ad assentiendum principiis practicis, unde latine sonat conservationem, fortasse quia iudicio talis habitus plura sunt conservanda, vel certe, quia illius munus est conservare in nobis officium rationalis naturae… Iam conscientia significat habitus quendam dimanantes a synderesi immediate, vel mediante iudiucio alicuius conclusionis practicae… Solet etiam aliquando sumi conscientia pro ipso habito synderesis, quo sensu Damascenus vocat nostri intellectus lucem: Basilius vero esse naturale iudicatorium, Hieronymus Super Ezechielem appelat sinderesim, prout haec omnia refert S. Thomas, I, q. 79, a. 13, et optime exponit". F. Suarez, *De anima,* trac2, IV, De potentia intellectiva, cX, *Opera Omnia*, vol. 3, 752 b.

[52] "Synderesi nominat habitum principiorum regulantium practicae actiones…. Et licet aliqui dixerit synderesim ad voluntatem pertinere, quia versatur circa illud per modum inclinationis et affectus, sed per modum directionis regulantis, quae fit per iudicium, ideo ad potentiam iudicativam et cognoscitivam pertinet… Et ratio est, quia sicut in discursu speculativo oportet devenire ad aliqua principia naturaliter nota in ratione veri, ne sit procesuus in infinitum, ita in practicis ad aliqua principia naturaliter nota in ratione regulantis et convenientis, ut "quod bonum est faciendum, malum fugiendum", et habitus talium principiorum vovatur synderesim… Est autem naturalis ille habitus". Juan de santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, vol. III, 333b-334 a.

Teológica, dedicó casi 350 páginas dobles al estudio de los hábitos y virtudes. Sin embargo, en este extenso estudio no dedica expresamente ninguna "disputatio" a la sindéresis; ni siquiera un "articulus" de los múltiples que conforman esas disputaciones, ni aún un breve título dentro de esos artículos. Sólo en los comentarios a la I-II (q62, d16, a1), al preguntarse cómo se distinguen las virtudes intelectuales, y en primer lugar el hábito de los primeros principios, alude a la sindéresis.

No obstante, entre la abundante documentación que se ofrece en esta disputatio[53], sólo interesa un breve título: *De pluralitate habituum primorum principiorum.* En este punto enseña dos tesis, de las cuales sólo recogemos la única aquí pertinente, la segunda: "para las verdades prácticas conocidas por sí, parece probable que se dé un hábito distinto de las verdades especulativas, que se llama sindéresis"[54]. De modo que, al parecer, nos debemos conformar, de momento, con la *probabilidad* de que la sindéresis exista. Pero más adelante, basándose en *De veritate,* cuestión 16, añade: "si (allí se dice que el hábito de la sindéresis) es semejante (al de los primeros principios), en consecuencia, no es el mismo, sino diverso. Y la razón es que en la verdad práctica también *per se nota*, la dificultad a vencer por parte del intelecto es distinta que en la verdad especulativa *per se nota*"[55], porque es una verdad referida al actuar. Con todo, al final de este escrito matiza lo siguiente: "acerca de la distinción de la sindéresis con el intelecto de los principios, se responde que nosotros no distinguimos la sindéresis de todo el género del hábito de los principios, sino que aquélla se pone bajo él, de manera que el intelecto, o el hábito de los principios, sea como la especie subalterna, que se divide en dos especies, a saber, el intelecto de los principios especulativos, y la sindéresis, que es de los prácticos, como la ciencia es la especie subalterna, de la que se dividen varias especies de ciencia"[56]. En suma, Juan de Santo Tomás tiende a asimilar en exceso la sindéresis al hábito de los primeros principios, de manera que no resalta demasiado su carácter distintivo. Esa falta de discernimiento ha llegado en buena medida hasta nuestros días.

---

[53] Por ejemplo, adjunta dos opiniones sobre el *sujeto* del hábito de los primeros principios: a) la de aquellos que sostenían que no es distinto de la potencia racional; b) la de los que pensaban que es una cualidad distinta de la potencia. Añade también dos opiniones sobre su *innatismo*: a) la de los que consideraban que es una luz innata; b) la de los que defendían que es un hábito adquirido, aunque con un solo acto. Y todo ello, y más, con multiplicidad de argumentos, objeciones y contraargumentos.

[54] Juan de santo Tomás, *Cursus Theologicus*, *In I-II,* q62, d16, a2, XXVI, vol. 6, 457 a b.

[55] Juan de santo Tomás, *Cursus Theologicus*, *In I-II,* q62, d16, a2, XXX, vol. 6, 459 a.

[56] Juan de santo Tomás, *Cursus Theologicus*, *In I-II,* q62, d16, a2, XXXIV, vol. 6, 460 a.

Por lo demás, si exceptuamos la vertiente tomista de unos pocos y secundarios comentaristas de fines del XIX y primera mitad del siglo XX[57], y algunas alusiones esporádicas y vacilantes de los estudiosos de la moral (que dan este hábito por supuesto), la sindéresis está prácticamente olvidada en estos siglos. Es manifiesto que los pensadores de los últimos tiempos del Medievo lo tenían mucho más en cuenta que los de nuestra época. Si esta última afirmación suena excesivamente crítica, para ratificar su verdad, bastará preguntarse si los pensadores de ese último periodo responden a cómo se conocen las facultades superiores del hombre (inteligencia y voluntad). Además, si es en exceso difícil responder a esta cuestión desde sus filosofías, todavía puede serlo más contestar desde ellas a cómo se conoce el método cognoscitivo que nos permite conocer dichas facultades.

Además, algo similar a lo que pasó en la segunda escolástica y a los pensadores modernos al margen de esa corriente tomista acaece en nuestros días, pero por un motivo opuesto al de aquellas épocas. Ciertamente, con el descubrimiento de América, se intentó implantar el derecho natural por parte de las naciones europeas desarrolladas a los pueblos indígenas de ultramar. En cambio, en nuestros días son los países desarrollados del antiguo continente los que se retrotraen conscientemente del derecho natural en sus puntos centrales. Sin embargo, lo que tienen en común ambas épocas es que se presta poca o nula atención al hábito de la sindéresis. Desde luego que será muy conveniente recuperar la *ley natural*, sobre todo en nuestro tiempo caracterizado por el positivismo jurídico. Pero si el hábito de la sindéresis es superior a la ley natural, puesto que la conoce, será más pertinente su recuperación. Por tanto, ¿qué se puede decir de la sindéresis en nuestra altura histórica tal como nos lo ha legado Tomás de Aquino?

---

[57] A fines del siglo XIX y principios del XX el tema fue estudiado, sobre todo, por medievalistas alemanes. Cfr. J. Jahnel, "Woher stammt der Ausdruck Synteresis bei dem Scholastikern?", *Theologische Quartalschrifit*, 1870 (52), pp. 241-251; L. Rabus, "Zur Synderesis der Scholastiker", *Archiv für Geschihte der Philosophie*, 1988 (2), pp. 29 ss; O. Renz, "Die Synderesis nach hl. Thomas von Aquin", *Zeitschift für kirchlichen Wissenchaft*, 1988 (9), pp. 384 ss; *Die Synteresis nach dem hl. Thomas*, Münster, 1911; F. Nitzch, "Uber die Entstchung der scholastichen. Lehre von der Synderesis, ein historische Beitrag zur Lehre vom Gewissen", *Jarbuch für protestantische Theologie*, 1879 (5), pp. 492-505 y también en *Zeitschift für Kirschegeschichte*, 1897 (18), pp. 21-36; H. Siebek, "Noch einmal Synderesis", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1897 (10), pp. 520 ss; R. Leiber, "Name und Begriff der Synderesis", *Philosophisches Jahrbuch*, 1912 (25), pp. 372-392; K. Schmeider, "Die Synderesis un die etischen Werte", *Philosophisches Jahrbuch*, 1934 (47), pp. 144-159 y 297-307; M. Waldmann, "Synteresis oder Syneidesis, ein Beitrag zur Lehre von Gewssen", *Theologische Quartalschrifit*, 1938 (119), pp. 332-371; A. Dyroff, "Uber Name und Begriff der Synderesis", *Philosophisches Jahrbuch*, 1912 (25), pp. 372-392.

6. La sindéresis activa e ilumina la razón

Ya vimos que, según Tomás de Aquino, todo conocimiento discursivo o con inquisición debe proceder de un conocimiento natural activo, que sea directo, inmediato, experiencial. "Todo juicio de la razón humana –escribe Tomás– se deriva igualmente de la razón natural"[58]. Pero –como también se ha indicado– la razón argumentativa o discursiva tiene dos vertientes: la *teórica* y la *práctica*. De modo que ambas facetas racionales deben ser activadas por un conocer activo que, según el de Aquino, sea habitual y nativo. El de Aquino dice que la vertiente teórica de la razón es activada por el *hábito de los primeros principios especulativos*. En cambio, su propuesta acerca de la fase práctica de la razón dice que ésta es activada por la *sindéresis*: "así pues como la razón en las cosas especulativas se deduce de algunos principios por sí evidentes, acerca de los cuales versa el llamado hábito del intelecto, así también conviene que la razón práctica se deduzca de otros principios evidentes por sí"[59].

Es obvio que tenemos una facultad a la que llamamos razón o inteligencia. Pero una cosa es el operar propio de esa facultad, y otro el conocimiento de ella como *facultad*. Saber que tenemos tal potencia no es conocimiento racional ninguno. No es un conocer discursivo, argumentativo, demostrativo o conclusivo, sino otro superior; un conocer claro, intuitivo, directo. Por lo demás, la precedente tesis tomista de que activamos con instancias cognoscitivas distintas las dos vías racionales diversas no es del todo clara, porque si la razón es una única potencia (aunque dispone de varias vías operativas), debe ser conocida y activada por una única instancia cognoscitiva. De lo contrario se procedería a la equivocidad, pues no habría manera de comparar cuál de las dos activaciones es superior. Es decir, no habría posibilidad de unificación entre ellas. Es mejor considerar que ambas facetas de la razón son activadas, aunque de modo distinto, por la *sindéresis*. Por tanto, la sindéresis activará de doble modo a la razón, siendo uno de sus usos más activo que otro.

Con todo, Tomás de Aquino ciñe exclusivamente la activación de la sindéresis a la *razón práctica*, pues dice, por ejemplo, que "el consejo es cierta inquisición, de donde conviene que proceda de otros principios (los de la sindéresis)"[60], y es claro que el *consejo*, es decir, la *deliberación racional*, el sopesar o aconsejarse, es un acto de la razón práctica. Como vimos, a ese acto cognoscitivo práctico siguen otros como el *juicio práctico*, es decir, el destacar una opción por encima de las demás, y el *imperio*, esto es, el mandato o precepto para

---

58 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q100, a1, co.

59 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co.

60 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a4, ad2.

obrar. Y todos ellos están regidos por la sindéresis[61]. El acto decisivo de la razón práctica, en vistas del cual se ejercen los precedentes, es –como se indicó al tratar de la prudencia– el *imperio*. Si imperamos bien lo que debemos hacer, esto es, si mandamos con rectitud racional, adquirimos por medio de la repetición de estos actos el hábito culminar de la razón práctica, que –como se ha señalado– es la *prudencia*, en vistas del cual se adquieren los precedentes hábitos de la razón práctica (la *eubulia*, y la *synesis-gnome*). Como en el *corpus* tomista es manifiesto que "la sindéresis mueve a la prudencia"[62], hay que concluir que la sindéresis activa enteramente a la razón práctica.

7. La sindéresis activa e ilumina la voluntad

Acabamos de ver cómo, según Tomás de Aquino, la sindéresis dirige (activa, ilumina, conoce) la razón práctica. Pero es sabido que la razón práctica versa sobre lo operable, sobre las acciones que caen bajo el poder factible humano, y es claro que éstas no se ejercen sin el querer de la voluntad. Por eso, Tomás también afirma que "la prudencia no está sólo en la razón, sino que tiene algo en el apetito"[63]. Esbocemos ahora, por tanto, la vinculación entre la sindéresis y la voluntad según el de Aquino.

En una tesis tomista se declara que "así como nada consta firmemente según la razón especulativa sino por resolución a los primeros principios indemostrables, así nada consta firmemente por la razón práctica sino por la ordenación al último fin, que es el bien común"[64]. Pero cuando se habla de *fin* y de *bien*, se habla de *voluntad*, pues aquellos son su objeto real propio. De modo que si la razón práctica está abierta al fin y al bien, ésta será la ayuda que la razón presta a la voluntad para que esta facultad se adapte a su propio objeto. Pues bien, se puede sostener que la voluntad es activada en orden a la consecución del *fin*

---

[61] "In prima applicatione qua applicamur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae, per quam eius quod factum est, recordamur; vel sensus, per quem hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua *consiliamur* quid agendum sit, vel *examinamus* iam facta, applicantur ad actum habitus rationes operativi, scilicet habitus synderesis". Tomás de Aquino, *De veritate*, q17, a1, co.

[62] "Synderesis movet prudentiam". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, ad3.

[63] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect7, n6; cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, II-II, q47, a16, co.

[64] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a2, ad3. La tesis se puede formular en sentido contrario de este modo: "error circa finem in operabilibus (est) sicut error circa prima principia in speculativias". *In II Sententiarum*, d7, q1, a2, co.

último felicitario por una instancia superior a ella, la *sindéresis*, y es ayudada por la *razón práctica* en orden a adaptarse a los *medios* que permiten la consecución de dicho fin.

No obstante, si la sindéresis es la mirada abierta nativamente que descubre la *verdad de la voluntad* en su estado natural, es decir, su naturaleza como *intención de alteridad*, de fin último, también acompañará a la voluntad en todo su recorrido, es decir, como intención de bienes mediales mediante los cuales se o aleja del bien último. Además, en ese adaptarse al fin la voluntad crece, se activa como potencia, y este crecimiento no es otra cosa que la *virtud*[65]. Y es tesis explícita en Tomás de Aquino que "la *razón natural* establece el fin en las (virtudes) morales, la cual se llama *sindéresis*... El fin no pertenece a las virtudes morales en cuanto que éstas establezcan el fin, sino porque tienden *al fin establecido por la razón natural*"[66]. De manera que la sindéresis acompaña a la voluntad tanto en su estado de naturaleza como en su perfeccionamiento virtuoso[67]. Como es claro, una virtud muy destacada de la voluntad es la *justicia*. De modo que, según el precedente planteamiento, habrá que sostener que la sindéresis debe estar abierta a ella. Y en efecto, así lo admite Tomás: "el hombre según la razón natural se inclina a la justicia"[68].

También se lee en el *corpus* que la *razón natural* es la instancia que conoce las virtudes morales, aún en el caso de la persona que carece de ellas[69]; y esto, hasta tal punto que –como acabamos de ver– establece el fin de éstas[70]. De

---

65 Cfr. mi trabajo: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*.

66 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, co.

67 "Perfectio virtutis moralis, de qua nunc loquimur, consistit in hoc, quod appetitus regularetur secundum rationem. Prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia praecognita facit aliquis inveniendo se scientem in actu: ita agendo secundum principia rationis practicae, facit aliquis se virtuosum in actu". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, II, lect4, n7.

68 "Homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum est contra naturalem rationem". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q183, a4, co; "naturale est quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, vel etiam damna temporalium rerum, sed quod homo propter ista recedat a iustitia, est contra rationem naturalem". q19, a3, ad3.

69 "Amor castitatis potest delectare non solum eum qui castitatem habet, sed etiam eum qui virtute castitatis caret, in quantum per rationem naturalem homo iudicat bonum virtutis, et diligit ipsum et delectatur in eo, etiam si virtutem non habeat". Tomás de Aquino, *De malo*, q15, a2, ad5.

70 "Virtutibus moralis praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis... non autem prudentia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, ad1; "finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali

modo que, si las virtudes morales tienen como "sujeto" a la voluntad, la razón natural debe conocer el *fin* de la voluntad. Pero difícilmente conocerá tal fin si no conoce a esta potencia, pues es claro que esta facultad no es otra cosa que una *relación real* al fin[71]. Esta relación es tal que "el respecto de la relación depende del término al que pertenece la relación"[72]. Pero el fin de la voluntad es, en último término, Dios. De manera que se puede hablar de la "relación de la voluntad a Dios"[73]. Así que, si la razón natural o sindéresis empuja a la voluntad al fin, en última instancia la empuja a adaptarse a Dios.

La voluntad –como es obvio– no está abierta sólo al bien o fin último, sino también a muchos bienes *mediales*. De modo que si esta potencia recibe la moción de la sindéresis, este hábito también deberá mover y conocer a la voluntad en la medida en que ésta se inclina a los medios[74]. Además, si la voluntad mueve a obrar en lo particular, no podrá hacerlo sin la moción universal de la razón natural o sindéresis[75]. Y a su vez, el que la voluntad mueva a obrar a otras potencias, no puede entenderse sin que la voluntad reciba para ello el impulso de la sindéresis[76].

Si ahora unificamos lo dicho en los dos últimos epígrafes, tenemos que si la sindéresis arroja luz, por una parte, sobre la *razón* (al menos en su uso práctico) y, por otra, sobre la *voluntad*, y ello tanto en el estado *natural* de esas potencias, como en su *crecimiento* por medio de *hábitos* y *virtudes*, respectivamente, entonces debemos concluir que el "objeto" o *tema* propio de la sindéresis es lo *psíquico*. Como es manifiesto, tal "objeto" no es ningún objeto intencional, ninguna idea, ninguna forma, sino un cúmulo de *realidades* humanas. La sindéresis no forma ningún objeto al conocer; no objetiva ninguna semejanza de alguna realidad extramental existente o irreal, sino que al conocer suscita actos reales en la inteligencia y voluntad inexistentes antes de su intervención. Tales actos son tanto las *operaciones inmanentes* de la inteligencia y de la voluntad

---

praestitutum"; (ad 3). "sicut enim inclinatio naturalis est a ratione naturali, ita inclinatio virtutis moralis a prudentia". *In III Sententiarum*, d33, q2, a3, co.

71 "Relación de la voluntad al fin último". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d38, q1, a1, co.

72 Tomás de Aquino, *Quodlibet*, IX, 2, 3, ad2. "La razón de la relación es el respecto de uno a otro". *Summa Theologiae*, I, q28, a3, co. "La relación se dice del hecho de que se dice hacia otro". *In I Sententiarum*, d26, q2, a2, ad3.

73 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d38, q1, a2, co.

74 "Ratio naturalis... potest dirigere in aliquem finem proximum". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d41, q1, a2, ad2.

75 "Ad confesionem veri debito modo faciendam ubi opportet et cui oportet, in generali inclinat ratio naturalis". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d17, q3, a2, qc2, ad1.

76 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q1, a2, qc2, ad2.

como los *hábitos* y *virtudes* de ellas, cuya nota común a todos ellos es, precisamente, su carácter activo.

8. La sindéresis y los hábitos superiores

Como se ha indicado, los hábitos superiores, según Tomás de Aquino, son tres: la sindéresis, el de los primeros principios especulativos, al que también llama "intellectus", y la sabiduría. La sindéresis es el inferior de ellos. Como es inferior a la intimidad personal y superior a la naturaleza humana y a las potencias inmateriales de la esencia humana (inteligencia y voluntad), se puede considerar como el vínculo de unión de la *persona* humana con su *naturaleza*. La naturaleza humana no puede ser el tema del "intellectus", porque el tema de éste son los primeros principios y, obviamente, la naturaleza humana no es ningún primer principio, sino que ha sido concreada con la persona humana en segundo lugar, pues es claro que ha venido a este mundo estando los primeros principios reales bien asentados; y ha venido, no para quedarse al margen de ellos, o para constituirse en un primer principio aislado o independiente, sino para tener que ver con aquellos. Por otro lado, si la sabiduría "est de divinis", su tema, como es evidente, no puede ser la naturaleza humana.

Si se pregunta cuál es la relación entre la sindéresis y los demás hábitos innatos, la respuesta es el silencio, tanto en el *corpus* tomista como en el resto de la filosofía, pues no hay indicaciones al respecto. Ya hemos visto cómo Tomás de Aquino establece la comparación de que así como la razón práctica se refiere a la sindéresis, así la especulativa al intelecto[77]. Pero ¿qué relación guarda la sindéresis con el intelecto de los primeros principios? No se nos dice. Por lo menos sabemos que "en el alma existe algo que tiene perpetua rectitud, a saber, la sindéresis, la cual, sin duda, no pertenece a la razón superior, sino que se refiere a la razón superior como el intelecto de los principios al razonamiento de las conclusiones"[78]. Al menos, se nos descubre que la sindéresis no es lo superior en el conocimiento humano. Recuérdese que se llama tradicionalmente *razón superior* desde San Agustín a esos conocimientos humanos cuyo tema son las realidades superiores al propio hombre; realidades que no están a la

---

[77] "Sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co; cfr. también: a3, ad1.

[78] "In anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis: quae quidem non est ratio superior, sed se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q3, a3, ad5.

altura de los niveles cognoscitivos humanos mediante los cuales las conocemos, sino que son superiores a ellos. Por eso, tanto el "intellectus" como la sabiduría se encuadran dentro de la "ratio superior", porque sus temas son, respectivamente, los primeros principios reales extramentales y la vinculación de la persona humana, como persona, con ellos. En cambio, como la sindéresis mira hacia lo inferior a ella, la *naturaleza* humana, la *inteligencia*, la *voluntad*, se encuadra dentro de la "ratio inferior"[79].

9. Sindéresis, intelecto agente y Dios

Tomás de Aquino indica que todos los hábitos innatos se deben a la luz del intelecto agente: "si algún hábito existe en el intelecto posible inmediatamente causado por el intelecto agente, tal hábito es incorruptible por sí y por accidente. De este estilo son los hábitos de los primeros principios, tanto especulativos como prácticos"[80], es decir, también la *sindéresis*. Por lo demás, si –como ya se ha indicado– no estamos de acuerdo con Tomás de Aquino en que el "sujeto" de tales hábitos sea el entendimiento posible, no queda más posibilidad que su sujeto sea el *intelecto agente*.

En cualquier caso, si los hábitos innatos dependen directamente del intelecto agente, esto indica, por una parte, que son menos activos que él, y, por otra, que deben estar a su servicio, es decir, que son como sus *instrumentos*. Este extremo es explícito en el *corpus* tomista: "en nosotros existen como instrumentos del intelecto agente, por cuya luz está vigente en nosotros la razón natural"[81]. De modo que la sindéresis o razón natural es el instrumento del intelecto agente para atravesar de sentido, de verdad, a la *naturaleza* humana. Así como por el hábito de sabiduría sabemos que somos una *persona* distinta y en cierto modo *qué* persona somos, por la sindéresis conocemos que *disponemos* de *naturaleza* humana y, en buena medida sabemos *qué es ser hombre*. *Persona* y *naturaleza humana* no son sinónimos, puesto que, aunque es imposible que exista un hom-

---

[79] Precisamente por referirse la sindéresis a lo inferior, pertenece a la clásica *ratio inferior*. La *ratio superior* se caracteriza porque los *temas* conocidos son supertiores a los *métodos* cognoscitivos. De este estilo son el hábito de los primeros principios y el hábito de sabiduría.

[80] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, co. La sindéresis "est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum". *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co.

[81] Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a13, co. Esta tesis Tomás de Aquino la tomó de Averroes, el cual la expone en su Comentario al libro III *De anima*.

bre que no sea persona, no toda persona existente es hombre (las angélicas y las divinas no lo son).

Si preguntamos, pues, a quién se debe la luz natural de la sindéresis, luz que *tenemos* para conocer todo lo que sucede en nuestra naturaleza, la respuesta es que tal luz depende, o es *instrumento*, del intelecto en acto o agente o, si se desea, de la luz cognoscente que cada persona es. De modo que la sindéresis requiere de un origen más recóndito en nosotros. La sindéresis es un conocer derivado e inferior al intelecto agente. Por lo demás, como se ha señalado, el intelecto agente es parte de lo que se puede denominar corazón o intimidad personal humana. En consecuencia, debido a la inferioridad cognoscitiva de la sindéresis respecto del intelecto agente, ésta no alcanza a conocer al intelecto agente: "las realidades escondidas en el corazón son de aquellas cosas a las que no se puede extender la razón natural"[82]. Por lo demás, si el intelecto agente es "impreso en nosotros inmediatamente por Dios"[83], y la sindéresis es un instrumento suyo nativo, también ésta será un don creatural.

Por otra parte, si –como se ha visto– la sindéresis dirige a la voluntad en su inclinación al fin último, y éste es Dios, consecuentemente, de alguna manera la sindéresis estará abierta a Dios: "ciertas cosas existen a las que la razón natural puede alcanzar, como que Dios existe, que Dios es uno, y otras de este estilo"[84]. En este pasaje, como en los que se añaden más abajo, "razón natural" se toma en sentido amplio, esto es, como significando que el conocer humano, sin precisar qué nivel, está *naturalmente* abierto a Dios, sin necesidad de ayuda *sobrenatural*. Con todo, esa expresión se puede tomar también muchas veces como equivalente a *sindéresis*.

La apertura a Dios de la sindéresis es *natural*, pero no directa, sino indirecta. Indirecta, porque el fin último de la voluntad es el bien perfecto y sumo, capaz de saturar a esa potencia inmaterial, y eso sólo Dios lo puede cumplir. Por tanto, si la sindéresis conoce a la voluntad como abierta nativamente al bien último, indirectamente conoce a Dios como tal bien. De lo que precede se advierte que la sindéresis está abierta al *bien como trascendental*. No lo está, en cambio, a la *verdad trascendental*, porque el objeto propio de la razón son multiplicidad de verdades, pero ninguna de ellas es trascendental, porque la razón no alcanza a

---

82 Tomás de Aquino, *De veritate*, q18, a4, ad14.

83 Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a10, co. Las razones que corroboran esto se encuentran también en: *De anima*, a5, co y en ad6 y ad9; *Summa Theologiae*, I, q79, a4, co y ad5.

84 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c13, n2. Y en otra parte: "perceptio divinae veritatis quae fit per rationem naturalem, tendit, sicut in id cui innititur, in intellectum principiorum". *In III Sententiarum*, d25, q1, a1, qc1, ad4; "per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctione personarum". *Summa Theologiae*, I, q32, a1, co. Cfr. también: I-II, q103, a3, co.

conocer a Dios como verdad. Ello indica, en suma, que Dios no es objeto de la razón, considerada ésta como "ratio", sino –como veremos– del "intellectus". Por eso, sin el "intellectus", la razón no alcanza a Dios[85].

No se está hablando de la apertura de la sindéresis al fin *sobrenatural*, sino al *natural*: como todo hombre dispone de *razón natural*[86], todo hombre está abierto por ella a Dios[87]. Y además de estar abierto por la luz cognoscitiva natural a Dios, también lo está a otras cosas "de este estilo", a las que alude Tomás de Aquino, que no son otra cosa que lo que ratifican los preceptos del decálogo[88]. No se olvide que el primer precepto es la apertura humana a Dios con todas sus fuerzas, y que todos los demás preceptos están engarzados con el primero. En rigor, todos ellos no son sino explicitación de lo que es el *recto ejercicio de las facultades humanas*, que deben ser gobernadas por la sindéresis. De modo que, si no se ejercen esas potencias *según* el modo de ser *natural* de éstas, es la sindéresis la que denuncia su mal ejercicio. Asimismo, dado que la *razón natural* está abierta a Dios y es de ella de quién depende dirigir y gobernar todas las potencias humanas, en su dictamen estará que éstas rindan de algún modo culto a Dios[89].

---

[85] Por eso las cinco vías racionales tomistas de la demostración de la existencia de Dios deben entenderse como un salto legítimo de la agumentación de la *ratio* a la advertencia del *intellectus*.

[86] "Praesciti et infideles, et etiam antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q113, a4, ad3.

[87] "Cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis, sed cognitio eius quae est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q12, a12, ad3.

[88] He aquí unos pasajes paralelos: "praecepta decalogi praecipiunt et prohibent ea quae manifeste ratio naturalis habet ut fiant vel non fiant: cadunt enim in conceptione communi". Tomás de Aquino, *De malo*, q14, a2, rc. "Praecepta decalogi sun inmediate a Deo populo tradita; unde secundum hanc formam traduntur prout sunt manifesta naturali rationis cuiuslibet hominis etiam popularis. Quilibet autem statim ratione naturali advertere potest adulterium esse peccatum". q15, a2, ad3. "Praecepta decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in aestimatione omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Praecipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanae vitae, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis". *Summa Theologiae*, II-II, q56, a1, co. "Praecepta decalogi sunt prima praecepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimus... Et ideo praecepta decalogui oportuit ad iustitiam pertinere"; q122, a1, co. Tanto los preceptos formulados de modo positivo como en negativo: "regula autem actionis, quia constituit medium inter superfluum et diminutum, necesse est ut quaedam resecet et quaedam statuat. Unde et in ratione naturali debent, quaedam praecepta negativa, quaedam affirmativa continentur". *De malo*, q2, a1, co.

[89] "De dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam, sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q81, a2, ad3.

Para Tomás de Aquino, a la razón natural o sindéresis pertenece lo que él llama la *ley natural*[90]. Por eso es comprensible que exponga que "los preceptos morales siguen a la naturaleza humana, ya que son propios del dictamen de la razón natural. Y por eso permanecen los mismos en cualquier ley, y en cualquier estado del hombre"[91]. Con todo, estos no se pueden ver con total claridad en la presente situación humana, puesto que la luz natural de la sindéresis está oscurecida en cierta medida[92] y, asimismo, en cierto modo se puede oscurecer todavía más, aunque no completamente[93]. Lo que precede conecta directamente con la *ética*. En efecto, si se usan las facultades de la naturaleza humana *según* ellas son: comportamiento ético. Si se usa *de* ellas sin tener en cuenta su modo de ser y su fin: comportamiento inmoral. Como quien declara si se usa *según* o *de* las facultades humanas es la sindéresis, es explicable que una época de relativismo ético como la nuestra, sea compatible con el desconocimiento y oscurecimiento de la sindéresis.

Se comenzó indicando que la *psicología* no parece alcanzar el estatuto de ciencia porque se desconoce su *tema* propio, "lo psíquico" en su estado de naturaleza, y que, correlativamente, se desconoce el *método* apropiado para

---

[90] "Ratio naturalis... quae dicuntur ad legem naturae pertinere... Per contrariam consuetudinem, qua multi in peccato praecipitabantur, iam apud multos ratio naturalis, in qua scripta erant, obtenebrata erat". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d37, q1, a1, co.

[91] "Praecepta moralia consecuuntur naturam humanam, cum sit de dictamine rationis naturalis; et ideo permanent eadem in qualibet lege, et in *Quodl.* statu hominis". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d2, q1, a4, qc1, ad2.

[92] Antes del pecado original "Adam autem non solum sciebat illa de Deo quae naturali ratione cognosci possunt, sed etiam amplius, nec tamen ad videndum Dei essentiam pervenerat". Tomás de Aquino, *De veritate*, q18, a3, co; "ita quidquid seminaliter sive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quae virtus primorum principiorum se extendere poterat. Unde dicendum est, quod quidquid unquam homo aliquis de cognitione rerum naturali ingenio assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter scivit", *De veritate,* q18, a4, co. Pero la historia posterior fue muy distinta: "immediate post peccatum primi parentis, propter doctrinam ipsius Adae, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis vigebat in homine in tantum quod non oportebat determinare hominibus aliqua signa fidei et salutis... Sed circa tempus Abrae ... obscurata etiam ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiae usque ad peccata contra naturam". *Summa Theologiae*, III, q70, a2, ad1.

[93] "Per infidelitatem non corrumpitur totaliter infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q10, a4, ad3. "Lumen naturalis rationis. Hoc autem lumen, cum pertineat ad speciem animae rationalis, nunquam privatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum". *Summa Theologiae*, II-II, q15, a1, co.

alumbrar ese tema: la *sindéresis*. Ahora se puede terminar indicando que se recela del carácter de ciencia de la *ética*, y se propende al *relativismo ético*, porque se desconoce el *tema* de la ética, a saber, "el desarrollo de lo psíquico" (nociones de *hábito* y *virtud*), a la par que se desconoce el *método*, la instancia que activa y conoce tal desarrollo, la *sindéresis*.

CAPÍTULO 19

EL TEMA DEL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS: LA LEY NATURAL

1. El problema de los primeros principios prácticos

En este punto surge un problema de aparente compatibilidad doctrinal. En efecto, si en el capítulo anterior se ha mantenido que el *tema* real propio de la sindéresis o razón natural es lo que se ha llamado *lo psíquico*, ¿cómo armonizar esta tesis con esa otra tomista según la cual su tema son los *primeros principios prácticos*? Efectivamente, se nos dice que "sus principios inherentes por naturaleza, son ciertas reglas y medidas de todas las cosas que deben ser realizadas por el hombre, de las cuales la *razón natural* es regla y medida"[1]. Además, parece que los primeros principios son plurales[2]. ¿De qué principios se trata?

Seguramente la clave para la solución del precedente interrogante pase por tener en cuenta que el hecho de que "el primer principio práctico es que el bien es lo que todas las cosas apetecen"[3]. Pero ¿de qué *bien* se trata?, ¿cuál es el bien a realizar por el hombre? No puede ser otro que el bien que apetecen las facultades humanas, cada una el suyo. Y si de todos esos bienes es regla la sindéresis, su modo de regular consistirá en activar a las diversas facultades para que *actúen bien*, es decir, en orden a su fin o *bien* propio. De ser esto así, se explicaría por qué se habla en plural de los primeros principios prácticos, pues cada facultad tiene su bien propio y su modo propio de actuar correctamente. De modo que a lo que impele la sindéresis a cada potencia es a que ejerza de modo recto su operatividad propia. Es decir, la activación de la sindéresis a cada potencia es algo así como un "¡actúa bien!", o sea, "¡actúa según tu modo de ser!", "¡según tu diseño originario!", "¡en orden al fin al que estás orientada!"; o también:

---

[1] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a3, ad2.

[2] "Prima principia indemostrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, sc.

[3] *Tomás de Aquino, Summa Theologiae,* I-II, q94, a2, co. "In ratione practica praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis". II-II, q47, a6, co.

"¡alcanza tu fin; no te quedas parada!; ¡no te detengas!" Ahora bien, como cada potencia es distinta, su activación debe ser distinta, a pesar de que a todas active e impulse a actuar bien. Como es claro, tal impulso específico sería imposible si la sindéresis no conociera a las distintas potencias y la armonía que deben guardar entre ellas.

En consecuencia, no parece haber incompatibilidad doctrinal entre el hecho de que el tema de la sindéresis sea lo *psíquico*, y que lo sean los *primeros principios*, si es que estos son las reglas de actuación de las diversas facultades que permiten a tales potencias actuar en orden a su bien o fin propio. No hay discrepancia temática, pues en rigor, se trata de los mismos asuntos.

Por lo demás, se nos declara que los primeros principios son obvios[4], que, por tanto, "en los primeros principios conocidos naturalmente tanto sean especulativos como prácticos, nadie puede errar"[5]. Podemos comprender la vertiente práctica de estos principios en el sentido de que todos sabemos que nuestras facultades y funciones humanas están diseñadas nativamente para *actuar*, para no quedarse en la inactividad, y para actuar *rectamente*. Además, sabemos de modo palmario para qué está diseñada cada una de nuestras facultades: la voluntad para querer el bien, la inteligencia para conocer la verdad, la imaginación para imaginar imágenes; la vista para ver colores; etc. Todas las potencias humanas conforman la *naturaleza* humana, y ésta, como *principio de operaciones* que es, está configurada para actuar[6].

Por lo demás, el que los principios –en este caso prácticos– son "indemostrables"[7], se puede entender en el sentido de que nadie se pregunta por qué las facultades humanas están diseñadas para la buena actuación, pues es obvio que en eso les va su propio bien. Si se dice, además, que no se puede dudar de tales

---

[4] "Aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q1, a6, ad2; "prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent". q100, a4, ad1.

[5] "In primis enim principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa, nullus potest errare". Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, III, 12, 1, co. Otros lugares paralelos son: "in nobis sunt quaedam potentiae et habitus cognoscitivi in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, et scientia, et intellectus principiorum". *De veritate*, q2, a12, co; "quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativis quam practici". *Contra Gentes*, III, c47, n6; "circa prima principia, ex quibus etiam accidit infabilitus veritatis". *Summa Theologiae,* I, q85, a6, co; "sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo aput omnes, et aequaliter nota"; I-II, q94, a4, co.

[6] Esta sentencia concuerda con la expresión del *Génesis*, previa a la caída, según la cual el hombre está hecho para trabajar. Cfr. *Génesis*, 2, 15.

[7] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q91, a3, co.

principios porque "nunca se abandonan" o, lo que es lo mismo, que "el hombre siempre los retiene"[8], debe entenderse en el sentido que la sindéresis jamás deja de conocer para qué sirven las facultades humanas, es decir, a qué fin están orientadas. De manera que el "¡haz el bien!" es la moción de la sindéresis a toda potencia de la *naturaleza* humana, y no sólo a la voluntad. Y lo es porque sólo en su mano está saber cuál es el modo de ser de tales potencias, es decir, *lo psíquico*.

Al iniciar este epígrafe nos topábamos con un problema de aparente compatibilidad doctrinal que, de aceptar la interpretación propuesta, parece resolverse o, al menos paliarse en buena medida. Con todo, puede que no se acepte la precedente clave hermenéutica, y que se desee un planteamiento más riguroso para estar más seguro de cuál es el tema de la sindéresis y en que radica la peculiaridad de este hábito cognoscitivo. De manera que, en orden a dicho esclarecimiento, se ofrece a continuación un nuevo intento.

2. Un problema bien planteado…

… es un problema resuelto. Si se admite la distinción real entre *acto de ser* y *esencia* –que nadie negará ser tomista–, y se aplica al hombre –que vendría a ser una prolongación del tomismo–, lo primero a preguntar es en qué ámbito radica la *ley natural* en sentido tomista (no estrictamente en el decurso posterior de su pensamiento[9]). Si se responde que en el *acto de ser* personal, entonces la distinción entre cada hombre y la humanidad radicará en que cada quién es inferior a la humanidad, una concreción de ella según ese decir aristotélico: "esta carne y estos huesos". Según esa concepción, cada persona estará en función de la especie humana, y no a la inversa. De ese modo, hablar de "dignidad" humana será equivalente a reconocer la índole de la *naturaleza* humana, es decir, lo *común* de los hombres.

---

[8] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad5. En otros textos anota: "Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel decptione corrumpi possunt". *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, co. "Habitus qui est in ratione potest oblivioni tradi, sicut ars et scientia, nisi sit habitus naturalis, sicut intellectus". *In Ethicam*, VI, lect4, n14.

[9] Una síntesis del mismo se puede encontrar en Haakonssen, quien resume el modo de entender la ley natural en Suárez, el protestantismo de los comienzos, Crocio, Hobbes, en el posterior debate alemán, en Pufendorf y las reacciones frente a éste, en Leibniz, Culverwel, Cumberland, Locke, etc. Cfr. "Divine/Natural Law Theories in Ethics", en D. Garber (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1998.

En cambio, si se responde que la *ley natural* forma parte –como su nombre indica–, de la *naturaleza* humana, y que ésta es inferior al *acto de ser personal* humano, entonces habrá que mantener que cada persona es superior a la naturaleza humana, a lo común de los hombres, a esa dotación que hemos recibido de nuestros padres y que cada quién tiene a su disposición. Que esto es así es manifiesto, pues por eso cada persona subordina lo específico de dicha naturaleza a sus requerimientos personales. En ese segundo caso, se verá a cada persona como superior a la especie humana o como fin de ella. En eso estriba, por lo demás, la distinción radical entre los animales y el hombre, pues mientras en aquellos cada uno está subordinado a la especie, es decir, finalizado por ella, en el hombre sucede lo inverso, cada persona humana salta por encima de lo específico de la humanidad. Por eso la dotación humana natural que *tiene* cada ser humano –y que pertenece a lo común al género humano– la subordina al ser personal nuevo e irrepetible que él es. Según esto, también se podrá comprender por qué cada quién es capaz de continuar la ley natural o, también, conculcarla, porque lo superior gobierna y dirige (para bien o para mal) lo inferior. Por otra parte, y como es obvio, en este segundo caso, la "dignidad" humana radicará en lo radical, personal, íntimo o distintivo de cada quién, perfección con la que cada uno elevará, si libremente quiere, a las diversas potencias de su naturaleza humana.

La dualidad precedente entre *acto de ser personal humano-naturaleza humana* es manifiesta en el hombre –y no se puede considerar ajena al más puro y nuclear planteamiento tomista–. Pero requiere ser completada, porque en ella no comparece todavía la noción de *esencia* humana (ausencia que habrán notado los conocedores de la mencionada distinción real tomista entre *essentia* y *actus essendi*). En efecto, cada persona es un *acto de ser*, pero la *naturaleza* humana de que tal persona dispone no puede constituir la *esencia* humana, sencillamente porque no tiene el suficiente peso ontológico como para distinguirse realmente del *acto de ser* humano, porque es potencial, imperfecta o, al menos, susceptible de mucho desarrollo perfectivo. Estamos buscando, pues, la distinción real tomista entre *esencia* y *acto de ser* en antropología –en este caso, contando con los hábitos adquiridos e innatos–, y notamos que la persona es el *acto de ser* y que éste indica, indudablemente, perfección. No puede ser de otra manera, si cada persona responde a una creación divina directa. Pero percibimos asimismo que la *naturaleza* humana no puede equivaler a la *esencia* humana, puesto que naturaleza –y más en estado nativo tal cual la recibimos– no puede equivaler a perfección, simplemente porque dicha naturaleza es susceptible de ser perfeccionada por cada persona humana.

Ahora bien, para que una realidad se distinga realmente del acto de ser debe ser bastante perfecta. Recuérdese: las realidades más distintas entre sí son las más perfectas, las más activas, porque la mayor distinción no es la que media

entre el ser y la nada, pues si ésta última no es, no se puede distinguir. La mayor distinción en una realidad creada tampoco puede ser la existente entre un componente muy perfecto y otro muy imperfecto. Para que el miembro inferior de una dualidad (todo lo creado admite la dualidad *essentia-esse*) sea capaz de distinguirse suficientemente –según el debido peso real del superior– requiere perfección. *Esencia* denota perfección en relación al *acto de ser* del que depende, pues es relativa a él. Ahora bien, ¿es la naturaleza humana perfecta de entrada? Es obvio que no, sino muy potencial, es decir, perfectible, y ello hasta cierto punto. Más aún, llega un momento en que cada persona, lejos de poder perfeccionar sucesivamente su naturaleza humana, no puede ni siquiera vivificarla y, consecuentemente, la naturaleza humana muere.

Lo que precede implica tener en cuenta que en cada hombre se dan, al menos las siguientes distinciones reales: *acto de ser*, *esencia* y *naturaleza*. Como se ha indicado, el *acto de ser* es cada quién, la persona o intimidad humana. Por *naturaleza* humana hay que entender –como se ha indicado– lo común al género humano, a saber, el cuerpo y sus funciones y facultades sensibles, o sea, la dotación biológica que hemos heredado de nuestros padres. La pregunta ahora pertinente es ¿en qué consiste la *esencia* humana? Por una parte, no puede ser *la* persona, sino *de* la persona. Por otra, no puede ser corpórea, pues esto constituye a la naturaleza. ¿Qué es? La esencia humana debe ser, por así decir, "el puente" entre la persona humana y la naturaleza humana. ¿Qué es lo que en nosotros hace de mediación entre nuestra intimidad y nuestra corporeidad? Esas instancias *inmateriales* a las que se llaman potencias espirituales (*inteligencia* y *voluntad*) y ese hábito nativo que las activa y que ahora nos ocupa: la *sindéresis*. ¿Es la esencia humana perfecta de entrada o perfectible? Obviamente la inteligencia y la voluntad son perfectibles. ¿Lo es asimismo la sindéresis? La sindéresis cuenta con cierta perfección nativa, pues de lo contrario no sería acto y no podría activar a aquellas potencias pasivas. Ahora bien, la sindéresis también es susceptible de mayor crecimiento perfectivo. La perfección de la *inteligencia* la constituyen los *hábitos* adquiridos; la de la *voluntad*, las *virtudes*. ¿Qué constituye la perfección de la sindéresis? Su progresiva activación por parte de cada persona humana. ¿Cómo se adquiere? En la medida en que cada persona se ocupa más de activar su naturaleza humana y a la inteligencia y a la voluntad.

Por otra parte, sin duda también, la inteligencia, la voluntad y la sindéresis son susceptibles de imperfección. Ahora bien, si entran en pérdida, se distinguirán poco del *acto de ser* personal y, asimismo, en poco podrá ser tenida su ayuda para la naturaleza humana. Por el contrario, en la medida en que se perfeccionen más, se distinguirán realmente más del *acto de ser* personal, y constituirán la mejor ayuda para la naturaleza humana.

Por lo demás, si la perfección que debe seguir la *naturaleza* humana se puede llamar *ley natural*, ¿por qué se conculca hoy sobremanera esta ley? Si somos consecuentes con nuestro planteamiento, la respuesta no puede ser más que por un déficit de *sindéresis*. Con todo, ¿seguro que la ley natural es la regla perfectiva (*los primeros principios prácticos*) de la naturaleza humana?

3. ¿Ley de la naturaleza, de la esencia o de la persona humana?

De acuerdo con el precedente planteamiento, ahora es pertinente indagar en cual de esos tres órdenes de realidad humana se inserta la "ley natural", tema de este capítulo, pues de no saberlo, no podremos averiguar ni cuál puede ser su índole, ni cómo la podemos conocer. Como se sabe, se entiende por ley natural las características comunes a todos los hombres en estado nativo, no esas perfecciones o imperfecciones sobrevenidas a algunos de ellos, y tampoco la singularidad de cada persona. Según eso, la ley natural no puede ser de uno sí y de otro no. Es decir, no puede radicar en el plano del *acto de ser* personal. A su vez, si es algo nativo, no puede responder a lo *esencial* en el hombre, pues esto es una perfección adquirida, o un vicio sobrevenido. De manera que la ley natural debe pertenecer al plano de la *naturaleza* humana.

En efecto, si se responde que la ley natural atañe al nivel del *acto de ser* personal, desde ese momento no se puede distinguir entre *hombre* y *persona*, es decir, esas dos nociones pasan a ser sinónimas, como, por lo demás, sucede en nuestros días. Pero de la aceptación de esa sinonimia se siguen inconvenientes como los arriba indicados, y otros aún más relevantes[10]. Por su parte, si la ley natural se hace equivalente a la *esencia* humana, entonces será adquirida y no natural. Además, por adquirida no será común, y de no serlo, será distinta en unos y en otros, lo cual significa que en unos será mejor y en otros peor. De esta hipótesis se derivaría también que todo hombre es igualmente perfecto haga lo que haga, lo cual, obviamente, también acarrea paradojas en el campo ético, social, pedagógico, etc. En consecuencia, lo más adecuado parece ser mantener que la ley natural se refiere a la *naturaleza* humana. Ahora bien, si la ley natural se interpreta de modo estático y no se la pone en correlación con la *esencia*, se tenderá a aceptar que la naturaleza humana es lo bueno, mientras que la esencia humana no lo es, que no es sino defender la tesis de Rousseau según la cual

[10] Por ejemplo, tampoco se podría distinguir entre Personas divinas y Naturaleza divina, o entre personas angélicas y naturaleza angélica.

todo hombre es bueno (en rigor, perfecto) por naturaleza y malo por mor de la sociedad, hipótesis de la que también se siguen grandes incongruencias[11].

La siguiente cuestión sería más bien *metódica*, no temática, y se podría formular como sigue: ¿con qué instancia cognoscitiva conocemos la ley natural? Como se ha indicado, ningún nivel cognoscitivo se autoconoce o autoaclara, sino que la intencionalidad versa siempre sobre lo distinto y, usualmente, sobre lo inferior. De manera que si la "ley natural" se inserta en la *naturaleza* humana, no parece descabellado sostener que su método cognoscitivo debe radicar en la *esencia* humana. Con todo, la esencia humana está conformada –como se ha adelantado– por la *inteligencia* y la *voluntad* perfeccionadas con hábitos y virtudes, y por la *sindéresis*. De manera que debemos formular la pregunta precedente a cada una de estas instancias. ¿De cuál de ellas depende el conocimiento de la ley natural? La primera de las tres en desmarcarse de dicha implicación cognoscitiva es la voluntad, puesto que esta potencia no es cognoscitiva. La segunda es la inteligencia, que pese a estar muy dotada cognoscitivamente, este gran tema le desborda. En efecto, si bien esta potencia conoce, con una de sus vías (razón teórica), la realidad física, con otra (razón práctica) los asuntos culturales, con otra (la formal) los asuntos mentales, y con sus hábitos adquiridos conoce sus propios actos, no parece que la ley natural *humana* sea un tema físico (cósmico), cultural, mental, o exclusivo de los actos de pensar. Por tanto, tendremos que encomendar la tarea de conocer la ley natural humana a la *sindéresis*, como, por lo demás, se le ha asignado desde el siglo XIII con Guillermo de Auvernia[12]. Con eso, se nos abren dos cuestiones que tendremos que responder en los siguientes epígrafes: ¿en qué consiste la "ley natural" *humana*?, ¿cómo la conoce la sindéresis?

Aunque en este tema nos centremos en el estudio de la *ley natural*, no cabe olvidar que si la *naturaleza humana* no es lo superior en el hombre, sino que es inferior a la *esencia* y al *acto de ser* humanos, por encima de la ley natural habría que atender con mayor atención a otras "leyes humanas", en concreto, a lo que podemos llamar "ley esencial" y, sobre todo, a la "ley personal", a las que aludiremos en los epígrafes finales de este capítulo. Como se puede apreciar, en este trabajo se acepta la siguiente jerarquía: la "ley natural", que es la rectitud o modo de ser propio de la *naturaleza* humana, es inferior a la *esencia* humana, a la que sirve y está subordinada. Y ésta, a su vez, es inferior al *acto de ser* personal humano, al que sirve y está supeditada. Si esta jerarquía es tal

---

[11] Ejemplificando: si el hombre fuera perfecto por naturaleza, la familia y la educación, que constituyen los mejores ámbitos para el perfeccionamiento de los hombres, estarían de más.

[12] Cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. También Crowe admite este extremo: "The word *synderesis* is constantly met with in the scholastic discusions of the natural law"; "The term Synderesis and the Scholastics", p. 151.

como se formula, se puede responder congruentemente a la siguiente pregunta: ¿por qué se puede continuar o conculcar la ley natural? La respuesta es sencilla: porque cada *persona* humana es superior a la *naturaleza* humana[13]. La naturaleza humana no es ninguna persona (la humanidad no es ningún sujeto personal). De otro modo: ninguna persona se reduce a su naturaleza humana (nadie muere como *persona* al morir su cuerpo; se es un quién con o sin cuerpo). La *naturaleza* humana es *para*, o se dualiza con, la *esencia* humana. La esencia humana es *para*, o se dualiza con, la *persona* humana.

Por otra parte, se puede afirmar –aunque esta tesis debería desarrollarse pausadamente en una antropología de la intimidad humana–, que cada persona humana es *para*, o se dualiza con, el Dios personal. De modo que si el sentido personal novedoso e irrepetible de cada persona humana es incomprensible sin Dios, la *esencia* de cada hombre será incomprensible sin su *acto de ser* personal y, a la par, la *naturaleza* humana será ininteligible sin la *esencia* y el acto de ser personal humanos. Pero no sucede lo mismo a la inversa, pues se puede explicar el sentido personal humano sin aludir al esencial, y éste sin comprometerlo con el de la naturaleza humana. Pero como la naturaleza y esencia humana dependen del acto de ser personal humano y éste depende de Dios, en rigor, también tendrán esa dependencia divina la esencia y la naturaleza humanas[14]. Por eso, un derecho natural *etsi Deus non daretur*, no puede ser tal.

4. ¿Qué es la "ley natural" humana?

Para Tomás de Aquino la ley natural es el modo de ser de la naturaleza humana de acuerdo con su fin. En efecto, el término "naturaleza" indica *principio de operaciones*. Ahora bien, las operaciones tienen un fin, es decir, se dirigen a un objetivo. Por tanto, la ley natural no designa la naturaleza humana

---

[13] "Por ser el hombre una persona, no está sujeto a las leyes de la naturaleza, sino que sobresale por encima de ellas y goza de una libertad radical. Por eso, su presencia en el mundo a través de su naturaleza es inventiva. El hombre saca de sí, da de sí, aporta". L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, p. 90.

[14] Algún pensador actual mantiene que sin Dios no se entiende la ley natural en Santo Tomás. Cfr. F. Rousseau, "Loi naturelle et dynamisme de la raison pratique de l'homme", *Laval Théologique et Philosophique*, 1976 (33), pp. 165-188; tesis, por lo demás, netamente coherente con las enseñanzas tomasianas, pues de todos es sabido que el de Aquino describe la ley natural como "participación de la ley eterna en la criatura racional". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, co.

estáticamente considerada, sino en su *inclinación*[15] y en su actuación dinámica respecto de tal fin. Si se separa de ese fin, la naturaleza humana carece de sentido. Ya se ha indicado que ese fin es la mejora del hombre en *humanidad*, es decir, lo que hemos llamado *esencialización* humana: la naturaleza humana es *para* la esencia humana. Tomás considera la "ley natural" como una pauta *inherente* a la naturaleza humana[16], a la que se considera como un *inmutable*[17], debido a que ha sido *impresa* en nosotros por el Creador[18].

Mediante la ley natural el hombre puede distinguir lo que es acorde con su naturaleza de lo que es inconveniente; y esto se discrimina en la medida en que una u otra alternativa permitan humanizar o deshumanizar más al hombre. En efecto, el de Aquino piensa que la ley natural insita en nosotros nos permite distinguir entre el bien y el mal, la virtud del vicio[19]. Según él, dicha ley, a la que pertenecen los preceptos más comunes, es conocida por todos los hom-

---

[15] "Inclinatio naturae pertinet ad praecepta legis naturalis", Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q79, a2, ad2. Castaño advierte que "las inclinaciones naturales emanan de la naturaleza del hombre como de su sujeto radical; a través de las potencias, como de su sujeto próximo. La naturaleza se hace presente, pues, en las inclinaciones". "Consideraciones ontológicas sobre la ley natural en Tomás de Aquino", *Sapientia* 1999 (54), p. 364. Para P. M. Hall también las inclinaciones son los primeros constitutivos de la ley natural: "*synderesis*, together with the *inclinationes* that are the primari constituents of the natural law, guides deliberation about the human good". *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [Indiana], 1994, p. 31.

Por su parte, Mesa Posada añade que "Santo Tomás evita la identificación de la ley natural con las inclinaciones naturales, con los impulsos que conducen de modo determinado, que constituyen sólo el elemento material de la ley natural. La participación en el orden de la ley eterna sólo es ley formalmente cuando el instinto y los demás impulsos naturales son asumidos por la parte racional de la naturaleza". "La ley natural en Santo Tomás. Fundamentos metafísicos y propiedades", Universidad de La Sabana, Chía [Colombia], 1998, p. 74.

[16] "Lex naturalis est lex indita homini". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q106, a1, ad2.

[17] "Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a5 co; cfr. también: I-II, q97, a1, ad1; a3, ad1.

[18] "Est autem duplex regula humanae vitae; prima quidem est lex naturalis a Deo mentibus hominum impressa, per quam naturaliter homo intelligit quid est bonum ex similitudine divinae bonitatis". Tomás de Aquino, *Super Iob*, c23. Cfr. también: *In IV Sententiarum*, d24, q1, a1, qc1, co.

[19] "Lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, co. Cfr. asimismo: *Catena Aurea In Lucam*, c6, lect7; *Super ad Romanos*, c7, lect2.

bres[20], y respecto de ella nadie se puede equivocar[21]. Por eso la compara a los primeros principios especulativos[22]. En suma, se puede decir que la ley natural es el favor divino nativo concedido al hombre para que éste mejore en humanidad, si es que libre y personalmente desea.

Sin embargo, no conviene olvidar que la *naturaleza* humana está herida desde el inicio por esa realidad a la que la revelación judeocristiana denomina *pecado original*. Además, la *naturaleza* humana tampoco es inmune a los defectos y *pecados personales* que se han dado, y profusamente, a lo largo del curso histórico. En este sentido, hoy se discute si la naturaleza humana admite deterioros con el tiempo[23] y, consecuentemente, si dicha ley admite o no variaciones[24]. Para el de Aquino lo que ha cambiado a lo largo de la historia de la humanidad (en buena medida para mal) es el *conocimiento* de la ley natural, pues se ha ido produciendo un progresivo oscurecimiento en tal conocer debido las culpas personales[25].

---

[20] "Ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a6, co.

[21] "Lex naturalis inquantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q97, a4, ad3; cfr. también: I-II, q94, a6 co.

[22] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a3, co.

[23] "A principio generis humani indita est mentibus hominum lex naturalis, per quam homines Deo subjecti essent: postmodum vero invalescente consuetudine peccatorum, lex naturalis adeo tenebrata est in pluribus, ut iam non videretur ad regimen humani generis sufficere". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d1, q1, a4, co.

[24] Carpintero basa la mutabilidad de la ley moral según Tomás de Aquino en *Summa Theologiae*, II-II q57, a2, ad1, pues ahí se dice que la naturaleza humana cambia; por tanto, también la ley natural. Escribe que "la ley natural puede cambiar por más o por menos… Pero añade inmediatamente que nunca cambian los primeros principios de esta ley". "La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 2000 (77), p. 519. P. M. Hall contrapone la posición relativista a la absolutista en cuanto a la ley natural se refiere, y mantiene que cada una de esas posiciones se basa en lo que consideran moralmente relelevante, no en lo que concierne a la validez cultural o moral establecida. Cfr. "The Alterability of Natural Law", *The New Scholasticism*, 1981 (55), pp. 474-483. Por su parte, Belmans escribe que "pour ce qui regarde l'intelligence des écrits de saint Thomas, autant il est vrai qu'il reconnaît la triste éventualité d'une dépravation *de notre naturel* au plan individuel, autant il faut se garder de lui faire dire que la nature humanine proprement dite puisse changer si radicalement que le droit naturel se trouverait exposé à une constante 'évolution'". "L'immutabilité de la loi naturelle selon s. Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1987 (87), p. 44.

[25] "Lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q98, a6, co; cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II, q100, a5, ad1; III, q61, a3, ad2; *Super ad Romanos*, c7, lect1.

Ese oscurecimiento debe entenderse como la opacidad o pérdida de luz cognoscitiva de la *sindéresis*. En efecto, si la sindéresis es un *hábito innato*, y lo es al *acto de ser personal* humano, dado que los *pecados personales* nacen del corazón humano, es decir, de la libertad personal mal llevada, tales faltas repercutirán indudablemente en la sindéresis, y a través de ésta en la *esencia* y *naturaleza* humanas. Seguramente cabe también una progresiva depauperación o mejoramiento de la *naturaleza* humana a lo largo de la historia de las civilizaciones. Pero es obvio que este extremo no hay que confiarlo sólo a la medicina, al mito del progreso indefinido, etc., sino sobre todo a esa instancia humana que es capaz de perfeccionar o enviciar nuestra naturaleza humana: la *sindéresis*. Conocer la corporeidad humana según el estado de sus funciones y potencias no puede depender de un conocimiento racional, porque éste es abstractivo, universal e invariable, y nuestro cuerpo y sus estados no son abstractos, sino demasiado concretos y cambiantes.

En la medida en que la sindéresis se ocupe, conozca, active, la corporeidad humana *según* ella debe ser de acuerdo con su fin, dicha corporeidad debe adquirir cierta mejoría. En cambio, en la medida en que la sindéresis use *de* la corporeidad como a uno se le antoje, la corporeidad humana debe sufrir perjuicios, desmejoramientos. Aunque mucho nos podríamos detener en los temas atendidos por Tomás de Aquino respecto de la ley natural, y asimismo en los diversos enfoques de que es susceptible (ética, derecho, etc.), vamos a centrarnos a continuación en los puntos que, tras él, han sido menos abordados y quedan menos claros.

5. La sindéresis: el método cognoscitivo de le ley natural

Tomás de Aquino sostiene que la ley natural no es asunto de la voluntad, sino de la razón[26]. Pero no se trata de la razón como potencia, sino de un *hábito innato*[27] al que denomina "razón natural", es decir, la *sindéresis*[28], de la cual

---

[26] "Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a1, co.

[27] "Praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a1 co; cfr. ad3.

[28] "Synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a1, ad2. Cfr. asimismo: *In II Sententiarum*, d24, q2, a4, co. También para alguno de los pensadores actuales "el conocimiento de la ley natural corre a cargo de la sindéresis". L. Polo,

dependen tanto el obrar de la voluntad como el de la inteligencia[29]. De este hábito dispone naturalmente todo hombre, aunque no use de él[30]. Además –como se ha dicho–, este hábito ilumina y activa la *naturaleza* humana. Por ser innato, conoce directamente lo nativo, la ley natural[31]. Pero eso no indica que no pueda conocer asimismo lo adquirido por cada quién en su naturaleza y esencia humanas, pues es claro que, si bien cada persona humana no inventa sus potencias humanas, en cambio, el progresivo desarrollo de éstas depende de cada persona. Conocer la ley natural es conocer el modo de ser dinámico de las potencias humanas[32]. En efecto, las potencias humanas no las puede conocer la razón por abstracción, porque abstraer es universalizar, y ninguna potencia se conoce en su disposición concreta universalizando. Un dolor de muelas abstracto no duele. En efecto, se abstrae de los objetos, pero ninguna facultad es un objeto. Además, ninguna potencia humana es fija, pues por estar viva va a más o a menos, mientras que el conocer abstractivo es detenido, del mismo nivel para todo hombre.

Nuestras potencias orgánicas e inorgánicas, en su estado actual, cambiante, las conoce la sindéresis. Por una parte, la sindéresis conoce nuestro cuerpo, sus potencias o facultades que constituyen nuestra *vida recibida* (de nuestros pa-

---

Antropología trascendental, vol. II, p. 185. Para Elton "las inclinaciones dan a conocer la ley natural a través de la razón natural". "Gnoseología de la ley natural", *Sapientia*, 1998 (53), p. 179. Y añade que "la ley natural es tal no sólo porque radica en la naturaleza, lo cual ha sido demostrado científicamente desde la filosofía, sino también porque es conocida naturalmente, por connaturalidad"; p. 179. Con todo, no asigna este cometido cognoscitivo a la sindéresis, sino a la razón práctica (cfr. p. 181). Ahora bien, por no tener en cuenta a la sindéresis, concluye que "la educación moral es el fundamento del conocimiento por connaturalidad de los preceptos específicos de la ley natural"; p. 193. Pero es claro que si esto fuera así, el conocimiento de la ley natural no sería natural, sino adquirido.

29 "Omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2, ad2.

30 "Eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum, sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum. Et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a1, ad4.

31 "Homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d33, q1, a1, co.

32 "Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii, in lege naturali, ut sic vires naturae suae cognosceret". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q1, a5, co.

dres)[33]. Por otra, arroja luz sobre, y perfecciona a, nuestra inteligencia y voluntad (que no son recibidas de nuestros padres, puesto que son potencias inmateriales y dependen de cada persona humana), siendo de entrada potencias pasivas cuyo desarrollo mediante los *hábitos* adquiridos y las *virtudes* conforma nuestra *vida añadida*, a la que se puede llamar *esencia* humana. La falta de desarrollo debido en ellas conforma los vicios. Con todo, como las diversas facultades humanas son jerárquicas entre sí, la sindéresis no las ilumina a todas por igual, sino a unas más que a otras. Por eso, hay que notar a cuáles de ellas cuesta más atravesar de sentido y, asimismo, descubrir cuál es la superior. Si se alcanza eso, se dirá que en ella radica en mayor medida la ley natural que en las demás, pues dicha ley se caracteriza precisamente por ser universal a la naturaleza humana.

En cuanto a las *potencias con soporte orgánico*, éstas pueden ser iluminadas por la sindéresis, pero hasta cierto punto, porque su órgano ofrece una resistencia a su inteligibilidad, asunto que no acaece en las dos inmateriales (*inteligencia* y *voluntad*). Por eso, de las sensibles se conoce más el estado activo de la facultad que el soporte orgánico de ésta (conocemos más la vista al notar que es el ver que estudiando pormenorizadamente el ojo). Como se ha dicho, la sindéresis no es la ley natural, sino el *método* cognoscitivo de ella. Es un hábito innato que depende de la persona. Como no cabe admitir ningún defecto nativo en el *acto de ser* personal[34], tampoco hay que aceptar que se dé una ignorancia o falta de conocimiento natural en la sindéresis. Ahora bien, la sindéresis no es un hábito fijo o detenido, sino susceptible de crecimiento o de mengua. Su desarrollo o su obturación depende de la persona y, por tanto, es libre y responsable.

6. ¿Cómo discernir entre ley natural y leyes positivas?

Si no hubiésemos estudiado previamente las vías *racional* y *generalizante* de la inteligencia y sus respectivos *hábitos*, la pregunta que encabeza este epígrafe

---

[33] Es imposible que el cuerpo humano, sus funciones y sus potencias, se conozcan de modo racional, pues la razón parte de la *abstracción* para conocer, mediante la cual se conoce qué sea *un* cuerpo humano en *universal*, pero no *mi* cuerpo *en concreto*, su estado actual y el de sus funciones y facultades. Pero no menos claro es que eso lo conocemos *constantemente* de *modo natural* y que en virtud de ello actuamos en consecuencia. Ese conocimiento es propio de la *sindéresis*, cuyo conocer no es abstractivo, universalizante, judicativo o racionalizante, sino *directo* sobre la propia naturaleza humana, que es inferior a este conocer.

[34] Recuérdese que el pecado original es "vulnum naturae", no "vulnum personae (o *actus essendi*)". La culpa de un supuesto defecto constitutivo en el *acto de ser* personal humano sería debida al Creador, asunto inadmisible.

sería irresoluble. En efecto, la distinción entre la *ley natural* y las *leyes positivas* radica en que la primera es *universal*, mientras que las demás son *generales*[35]. La generalización es el objeto propio de una vía operativa de la razón, de corte formal, que se desentiende progresivamente de conocer el contenido o índole real de las realidades intramundanas[36], vía que no es saturable[37]. En cambio, lo *universal* es real. Ahora bien, caben dos universalizaciones reales: las propias de la *realidad física*, y las de la *naturaleza humana*. Como se dijo, las primeras son conocidas por la vía operativa de la razón que descubre la índole concausal de la realidad física (la tetracausalidad)[38]. La segunda, como se ha indicado, es conocida por la *sindéresis*, que –conviene insistir– no es un acto o hábito adquirido de la razón, sino un hábito innato superior a la razón y capaz de conocer y activar a esa potencia.

Cada *persona* humana es quién dispone de dicho hábito, porque este hábito es la cúspide de la *esencia* humana, y a través de él cada persona dispone también, de la *naturaleza* y *esencia* humanas. La *esencia* y *naturaleza* humanas son del ámbito del *disponer*. Pero se trata de un disponer que es *indisponible*[39]. De otro modo: la persona debe disponer *según* su esencia y naturaleza, no *de* ellas. Se dispone *según* ellas son, en la medida en que el ejercicio de su actividad redunda sobre ellas perfeccionándolas. En cambio, se dispone *de* ellas si no se tiene en cuenta ese perfeccionamiento. Disponer *según* la naturaleza y esencia humanas es ético. Disponer *de* ellas es contrario a la ética. La sindéresis es la pieza clave de la ética y la menos tenida en cuenta de ordinario en esta disci-

---

[35] "Las leyes son cognitivamente del orden de la generalización". L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. II, p. 278. Y en otros lugares añade: "una ley, es decir, cualquier regla, es un modo de pensar homogeneizante". *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 316; "el hallazgo de leyes es, cognitivamente, del orden de la generalización"; pp. 388-389; "la ley rige entre la idea general y su determinación"; p. 407. Cfr. asimismo: *El orden predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 182, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 87 ss.

[36] Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III.

[37] "La generalización no es saturable, por lo que la formulación de leyes no puede agotarse". L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. II, p. 278. Y en otra parte insiste: "como la generalización pertenece a un ámbito no saturable, la posibilidad de formular leyes generales no puede considerarse agotada alguna vez". *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 389.

[38] El universal no es "lógico con fundamento *in re*", sino real, y equivale a la *causa formal*, el "unum in multis".

[39] "La esencia humana es el disponer indisponible, y eso significa que el ser humano no se destina a su esencia. La coexistencia, o ser del hombre, no se detiene, no tiene término esencial, carece de réplica. La esencia del hombre no es la perfección del ser personal, sino de la naturaleza". J. Urabayen, "La esencia del hombre como disponer indisponible", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), p. 1057.

plina. El derecho y las costumbres culturales son manifestaciones externas de la esencia humana. Estos son éticos si son formas derivadas de las normas éticas; en caso contrario, no lo son.

¿Cuál es el fin de la razón? La verdad, en su uso teórico; la verosimilitud, en su uso práctico. En la medida en que la razón alcanza esos fines se adquieren *hábitos*, teóricos o prácticos respectivamente, aunque de diverso modo: los primeros, con un solo acto; los segundos, con repetición de ellos[40]. De manera que si la sindéresis promueve *hábitos* en la inteligencia, dispone *según* la naturaleza de ésta. Y lo mismo cabe decir de las *virtudes* respecto de la voluntad. Además, las virtudes crecen en la medida en que se mejora el trato con las demás personas. De forma pareja, cabe decir que en las demás potencias de la *naturaleza* humana será de ley natural disponer *según* ellas; no lo será disponer *de* ellas.

7. ¿Qué es la "ley esencial" humana?

La verdad o sentido de las potencias orgánicas e inorgánicas en su estado de *naturaleza* es lo que se puede llamar "ley natural". Pero iluminar progresivamente a unas y otras –sobre todo a las inorgánicas– es favorecer su *crecimiento* y el fin al que éste apunta, que es a la *perfección* de esas potencias. Al nuevo estado de dichas potencias ya no es pertinente llamarlo "estado de naturaleza" o "ley natural", sino más bien desarrollo perfectivo de ésta, "estado de perfección" o "ley esencial", puesto que –como se ha dicho– "esencia" denota perfección. La *esencia* humana no es la *naturaleza* humana, sino el *perfeccionamiento* de las potencias inmateriales humanas. Como las potencias inorgánicas son susceptibles de un crecimiento irrestricto, cualquier *determinismo* moral es inaceptable[41].

Si la sindéresis activa a la inteligencia y a la voluntad, lo hará en todos sus usos. Por eso, aunque es ordinario admitir que la ley natural constituya el norte de la *razón práctica*[42] o de la *voluntad*[43] (sobre todo de sus *virtudes*[44]), o de la

---

[40] Por eso el de Aquino dice que la ley natural tiene que ver con la rectitud de la razón: "lex naturalis est secundum quam ratio recta est". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d42, q2, a5, co.

[41] "La ley moral no es racionalmente determinista; si sólo se pueden hacer las cosas como dice la ley moral, no puede crecer la capacidad de hacer". L. Polo, *Ética*, p. 120.

[42] "La ley natural es… una ley de la razón práctica, es decir, una *ordinatio* de la razón práctica en cuanto razón natural, la cual ordena los actos del hombre conforme a sus inclinaciones naturales al fin propio del hombre en cuanto persona". M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 504. No obstante, a esta definición le caben algunas correcciones importantes. Por una parte, la ley natural no es una ley

conjunción de estos y otros elementos, a saber, la *ética*[45], es claro que la ley natural también abarca el uso regulativo de las demás vías operativas de la razón siempre que se proceda en ellas adquiriendo *hábitos* racionales. Por lo demás –como se ha indicado–, la sindéresis también conoce las potencias orgánicas.

En cuanto a las facultades inorgánicas, la más perfeccionable no es la razón, sino la *voluntad*. En efecto, la inteligencia –según el decir de Tomás de Aquino– es una *facultad de medios*. Está más bien orientada a conocer las realidades intramundanas, porque cuenta con el límite cognoscitivo del que parte: la *abstracción*. Eso indica que está limitada para conocer la totalidad de lo real, pues no puede alcanzar a conocer de modo directo lo que realmente no es sensible (salvo sus propios actos de pensar). En cambio, la voluntad está nativamente abierta al bien irrestricto. Efectivamente, de entre los trascendentales metafísicos clásicos (*ser*, *verdad*, *bien*, *belleza*…), la sindéresis sólo alcanza a conocer uno de ellos, el *bien* (los demás son conocidos por hábitos superiores a la sindéresis), y lo hace al iluminar la voluntad y notar que esta potencia está abierta, no sólo a todos los bienes mediales [*voluntas ut ratio*], sino también al bien último sin restricción [*voluntas ut natura*].

Si la sindéresis perfecciona más a la voluntad que a la razón, habrá que sostener –frente al planteamiento filosófico medieval– que las virtudes más altas de esta potencia (*justicia* y *amistad*) son superiores a los hábitos adquiridos más altos de la inteligencia, tanto el que se tiene como el superior de los teóricos (el de *ciencia*), como el que se considera preeminente de los prácticos (la *prudencia*). Asimismo, habrá que mantener que la voluntad es más universal que la inteligencia porque es *intención de otro real*, y los otros reales suyos son

---

de la *razón práctica*, sino de la *sindéresis*; y este *hábito innato* no es la razón práctica, puesto que regula tanto el uso práctico de la *potencia* racional como el teórico y asimismo a la voluntad y las facultades humanas que son orgánicas. Por otra, la razón práctica no es *natural*, sino (como la teórica) *adquirida*. En otro orden de cosas, los actos humanos, que tienen como "sujeto" a las diversas potencias humanas, se ordenan en vistas al fin del *acto de ser* personal de cada quién, pero esta *ordinatio* no la lleva a cabo sólo la sindéresis, porque para ello se requiere conocer el sentido personal de cada quién, y eso lo desconoce este hábito innato. Para solucionar este extremo se debería estudiar la dualización de la sindéresis con el hábito superior, la *sabiduría*.

43 Cfr. D. M. Clarke, "Natural Law and Dynamics of the Will", *Philosophical Studies*, (Ireland), 1980 (27), pp. 40-54.

44 "Omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturae". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a3, co.

45 Cfr. J. Peterson, "Natural Law, End, and Virtue in Aquinas", *Journal of Philosophical Research*, 1999 (24), pp. 397-413.

de todo tipo –sensibles e inmateriales–. En cambio, la inteligencia carece de verdades respecto de las realidades extramentales que no se pueden abstraer, es decir, las inmateriales. Si la alteridad queda referida a personas, se habla de *justicia*; pero si en vez de mero otro, se capta a los demás como "otro yo" se habla de *amistad*. Ni la justicia ni la amistad son posibles en la voluntad sin la activación de la sindéresis, pero en la amistad se emplea más a fondo la actividad de este hábito innato que en la justicia, porque a la sindéresis, en rigor, se la puede describir como el *yo*[46]. En efecto, el *yo* no es el *acto de ser personal* que se es (*acto de ser*), sino su manifestación (*esencia*).

Si la sindéresis se emplea más a fondo en la voluntad que en la inteligencia, ¿por qué Tomás de Aquino (entre otros) enseña que nuestro conocer es superior a nuestro querer? Es decir, ¿cómo justificar el *intelectualismo* tomista? Para responder a esta cuestión hay que retomar lo ya indicado: por encima de las dos *facultades* superiores existen *hábitos innatos*, y todos estos son *cognoscitivos*, no volitivos. Además, por encima de esos hábitos está el *acto de ser personal* humano, que también es *cognoscente*. En efecto, el *intellectus agens* no es un acto o hábito del entendimiento posible. En consecuencia, existen diversas dimensiones humanas superiores a la voluntad que son cognoscitivitas.

Con todo, el aludido *intelectualismo* no es óbice para que también se acepte que en el acto de ser personal existe alguna dimensión amante que sea no sólo superior a la voluntad, sino también a las aludidas dimensiones cognoscitivas. Lo primero se puede entender mejor si se repara en que el querer de la voluntad es *búsqueda* de aquello de que esta potencia carece (precisamente porque es potencia), mientras que el *amor personal* es *donación*, porque el acto de ser personal no es carente, sino desbordante. Lo segundo puede entenderse en el sentido de que el *conocer personal* humano también es *búsqueda* de sentido personal propio, pues éste no lo conoce sino parcialmente. En cambio, el amor personal no busca, sino que *acepta* y se *entrega*.

---

[46] Cfr. mi trabajo: "En torno a la distinción real entre la persona y el yo en el hombre", en L. Polo, *El yo*, pp. 13-38. Cfr. asimismo: F. Molina, "El yo y la sindéresis", *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 35-60. Este último trabajo se divide en dos partes: a) En la primera estudia el tratamiento tomista de la sindéresis en diversos libros del *corpus*: *In libros Sententiarum*, *De veritate* y *Summa Theologiae*. b) En la segunda estudia el tratamiento de la sindéresis por parte de Leonardo Polo en sus libros de *Ética* y *La voluntad y sus actos*.

8. ¿Qué es la "ley personal" humana?

La *naturaleza* humana es universal; común a todos los hombres. La *esencia* humana no es tan común, pues si consiste, sobre todo, en el perfeccionamiento de la inteligencia y de la voluntad (y en el de la sindéresis), es claro que en el desarrollo de éstas caben muchos matices en la adquisición de los hábitos y virtudes. En efecto, es manifiesto que ese perfeccionamiento en humanidad es superior en unos hombres e inferior en otros, dependiendo de los *hábitos* y *virtudes* que cada uno adquiera, y de la intensidad de los mismos. Esa mejora conforma lo que se suelen llamar "tipos" humanos, que agrupan o describen a un conjunto de hombres bajo unas características afines. En cambio, cada persona humana no es común a ninguna otra, sino una *novedad* radical. No caben tipologías de cada quién; más bien habría que hacer una para cada uno. La "ley personal" es la verdad o sentido personal de cada persona.

La "ley natural" es del orden de la *necesidad*. En cambio, la "ley personal" es del orden de la *libertad*. Por su parte, la "ley esencial" es el *rendimiento libre* que alcanzan las potencias inmateriales humanas por el beneficio que les otorga cada persona. Como es claro que la libertad es superior a la necesidad, hay que subordinar ésta a aquélla. Esa supeditación no indica conculcación o incumplimiento de la ley natural, sino *favor*, protección personal hacia ella. La actuación ética humana nace de la *libertad* personal y a ella sirve. La libertad es una característica trascendental del *acto de ser* humano[47] y, como tal, es *raíz* y *fin* de la *ética*, que radica en la *esencia* humana. La ética no es trascendental. Como la ética es el desarrollo perfectivo de la ley natural, dicha ley debe ser puesta al servicio de cada persona humana a través de la ética, no en contra de ella[48]. ¿Para qué de la persona humana, si ésta es superior a la naturaleza humana y a su perfeccionamiento esencial? Para que la libertad personal que cada persona es no choque con inconvenientes a la hora de manifestarse a través de la naturaleza y esencia humanas.

Ahora bien, si esa libertad íntima, *trascendental*, *activa*, de la que depende cualquier activación posterior de lo potencial humano, fuera arbitraria, espontánea, al margen de cualquier norte o sentido, el libertinaje quedaría justificado. A nadie se le escapa que nuestra cultura está plagada de primorosos discursos en defensa de la libertad, pero rara vez se vincula y subordina ésta a una instancia

---

[47] Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, pp. 229 ss.; *La libertad trascendental*.

[48] Por eso, las leyes morales no son empíricas ni indiferentes para la persona humana: "Son leyes que, si se quiere, expresan un deber ser, porque no son leyes empíricas. Pero este carácter de la normatividad moral no atenúa su importancia. Aunque se conculquen, las normas éticas *obligan*. Por obligatorias, son existentes (en modo alguno irreales); rigen el vector de finalización del sujeto no específicamente finalizado". L. Polo, *Ética*, p. 58.

humana íntima y superior a ella. Son defensas de la libertad entendida ésta en solitario, abiertas al arbitrismo. Sin embargo, una libertad personal al margen de la propia verdad o sentido personal que cada persona humana es no es tal. Tampoco lo es separada de la persona humana como ser amante (aceptante y donal). Con otras palabras: una libertad al margen del conocer y del amar personales, superiores a ella y característicos de cada acto de ser personal humano, no es una libertad *personal*. Tampoco es una libertad *coexistente*, porque la apertura personal lo es respecto de actos de ser personales distintos, no respecto de cosas, esencias, naturalezas o parte de éstas (como puede ser, por ejemplo, la sexualidad).

9. La ley personal como fin de la ley natural y esencial

La *libertad personal* humana es la actividad del espíritu (*espíritu* equivale a *acto de ser* personal humano). La *libertad esencial* es la actividad de la esencia humana. La *libertad natural* es la apertura nativa de la naturaleza humana. La libertad es atemática, no porque le falte un tema en sí misma, sino porque sus temas son superiores a ella y le vienen dados; es decir, se los encuentra, no los inventa. En efecto, sus temas son la *verdad* o *sentido personal* humanos y el *amar* personal. Pero esa verdad y amor personales no culminan desde sí, es decir, son proyecto, no un invento personal propio. De otro modo: más que decir de ellos que *son*, es mejor decir que *serán*, porque mientras vivimos no acabamos de ser la persona cognoscente y amante que estamos llamados a ser. La persona humana existe como proyecto. Tal proyecto ni es consumado ni consumable desde sí, ni tampoco desde las demás personas creadas, porque ninguna de ellas conoce enteramente la verdad de su ser. Nadie es, como persona, un invento de sus manos. La clave de su sentido personal reside en el Creador.

Si el acto de ser personal humano no existiera, la ley natural humana sería fin en sí. Pero si existe, el fin de la ley natural es su *personalización* por parte de cada persona, es decir, su *esencialización*. La clave de la personalización de la ley natural en cada quién radica en el descubrimiento por parte de cada persona de su propio fin personal. No existen dos personas iguales; tampoco dos fines personales iguales. Si cada quién no descubre su fin personal, no sabrá como conducirse con su esencia y naturaleza humanas. Por el contrario, la mejor disposición de ellas depende de que su personalización se ajuste al fin personal propio de cada quién. El fin personal completo de cada persona humana, la *vocación*, sólo la conoce el Creador. Orientar la búsqueda del propio sentido personal hacia él es el método más adecuado para no perder el sentido personal, y con él, el de la naturaleza y esencia humanas.

CAPÍTULO 20

HÁBITOS, VIRTUDES Y SINDÉRESIS

1. Planteamiento

En los capítulos precedentes de esta Parte III se ha tratado de la *sindéresis* como *método* cognoscitivo de la naturaleza y esencia humana y, asimismo, del *tema* sobre el que este hábito nativo arroja luz o conoce: la cuestión de la *ley natural*. En la Parte I de este trabajo se atendió suficientemente a la naturaleza de los *hábitos adquiridos*. En la Parte II, al elenco y descripción de los diversos hábitos adquiridos, tanto *teóricos* como *prácticos*. Por lo demás, a lo largo de los diversos capítulos se ha aludido reiteradamente a la voluntad y a sus virtudes, aunque sin centrar la atención en esta temática, pues, como es obvio, el presente estudio versa sobre los hábitos cognoscitivos, no sobre las virtudes morales. Hemos considerado, por tanto, varias "piezas" capitales de la *esencia* humana, si bien, por separado. Ahora es pertinente aunarlas, pues éstas ni son ni se pueden entender aisladamente, ya que todo lo perteneciente a la *esencia* humana es *sistémico*.

De manera que, en este capítulo, y siguiendo los textos de Tomás de Aquino, se intentará dar razón de la conexión entre los hábitos racionales, las virtudes de la voluntad y la sindéresis. Al final del mismo se aludirá a la vinculación de este hábito innato con el inmediatamente superior a él: el de los primeros principios. Como se ha dicho, razón y voluntad activadas, perfeccionadas, y el hábito innato de la sindéresis, constituyen la *esencia* humana (el hábito de los primeros principios no forma parte de la esencia). La sindéresis es la cima o cúspide de ella, y los hábitos de la razón y las virtudes de la voluntad son sus laderas. Esto indica que en el hombre la *esencia* humana también es jerárquicamente dual, y que esa dualidad está conformada por un elemento más activo, la sindéresis, y otros más pasivos, las potencias inmateriales. La correspondencia entre esos elementos es neta: lo activo activa (conoce) lo pasivo. De otra manera: quien tiene la misión natural de vincular es el elemento superior, pues es el que tiene a los inferiores a su disposición. Como es sabido, uno de los temas capitales de la filosofía occidental, al menos desde el siglo XIII, ha sido la correspondencia, superioridad, complementariedad, etc., entre la inteligencia y la voluntad. Con

todo, de acuerdo la tesis precedente hay que mantener que esa correspondencia no se puede esclarecer sino desde la sindéresis, nivel intelectual ordinariamente omitido es dicha discusión.

Para llevar a cabo la aludida conexión, se intentará, en primer lugar, vincular los diversos *usos racionales* (tomados en general) *con la voluntad*. En segundo término, habrá que proceder a esa vinculación concretándola en los *hábitos*. El tercer punto será vincular la *sindéresis* con la *razón práctica* en general y con la *voluntad*. En el cuarto habrá que concretar la precedente vinculación teniendo en cuenta los *hábitos* de la razón práctica. Por último, como la voluntad es más difícil de conocer que la inteligencia, se procederá a la unión de la *voluntad* con la *sindéresis*. Con esto último no se quiere decir que para Tomás lo volitivo sea, sin más, superior a lo cognoscitivo en el hombre, pues ya se ha adelantado que por encima de la voluntad rigen los hábitos nativos, que son todos ellos *cognoscitivos*. Además, a ese planteamiento tomista hay que añadir que por encima de los hábitos innatos está la persona humana como acto de ser cognoscente.

2. Tipos de usos racionales y voluntad

Decía Alejandro de Hales que el pensamiento que precede al *consenso* –acto de la voluntad– es especulativo[1]. Para Tomás de Aquino el acto que precede al *consenso* es el *consejo*, que no es un acto especulativo, sino un acto de la *razón práctica*. Además, Alejandro de Hales hacía coincidir la razón práctica con el *libre albedrío*, y no la separaba del puro *afecto*, asuntos que no admite su discípulo, pues para éste, si bien el libre albedrío tiene su raíz en la razón, se manifiesta por la voluntad[2].

Por otra parte, San Alberto Magno, al exponer que el intelecto práctico se ordena a la perfección de la voluntad, escribió que "su perfección se contiene bajo la perfección de la potencia motiva"[3]. Con ello parece indicar que la verdad de

---

[1] El texto explícito dice así: "cogitatio quae praevenit consensum est especulativa". Alejandro de Hales, *Summa Theologiae*, Inq. III, Tract. III, Sec. I, q. I, vol. III, 358 b.

[2] Tomás de Aquino escribe que "toda raíz de la libertad está constituida en la razón". *De veritate,* q24, a2, co. En otros lugares redacta sentencias similares: "toda raíz de la libertad del modo de conocer depende". q24, a2, co; "la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero como causa, es la razón". *Summa Theologiae*, I-II, q17, a1, ad2; "es el intelecto o la razón donde se causa la libertad de arbitrio". *De malo*, q16, a5, co.

[3] Los términos que Alberto Magno usa son: "perfectio sua continetur sub perfectionibus virtutis motivae". Alberto Magno, *Super Ethica*, 90, 88.

la razón práctica depende de su conformidad con el apetito recto. Pero ¿la perfección de la razón práctica depende siempre de la rectitud de la voluntad? Si se trata de la inclinación *natural* de la voluntad al *fin* [*voluntas ut natura*] la respuesta debe ser afirmativa, pero si se trata de la inclinación de la voluntad a los *medios* [*voluntas ut ratio*], la razón práctica es siempre previa a la decisión de la voluntad sobre ellos. Por eso, la perfección de la razón práctica no puede depender de la rectitud de la voluntad sobre medios.

Por otra parte, San Buenaventura expuso con mucha claridad que la voluntad no es el intelecto práctico, trazando así una separación manifiesta con Alejandro de Hales, puesto que la extensión a la obra hace que el especulativo devenga práctico, no que se haga el apetito[4]. Con todo, Juan Fidenza admite que el intelecto especulativo se puede hacer práctico por unión con el afecto. La extensión del especulativo al práctico, sostiene, puede ser de una triple manera: "por la unión de él con el afecto, por el cual es inclinado; por la unión de él con el afecto al que inclina; o por la unión de él con la obra, a la que dirige y regula"[5]. O de otro modo, se puede admitir que "el intelecto unido al afecto..., se dice que es intelecto extenso o intelecto práctico"[6].

Tomás de Aquino expone una tesis novedosa respecto de sus maestros Alejandro de Hales y San Alberto Magno, y también respecto de su colega San Buenaventura, pues mantiene que "la relación al afecto, bien antecedente, bien consecuente, no trae al mismo (al entendimiento práctico) fuera del género del

---

[4] La posición de San Buenaventura es neta, como se aprecia en este párrafo: "ad illud quod obiicitur, quod intellectus speculativus extensione fit practicus; dicendum, quod Philosophus, sicut in capítulo *De movente* patet, tertio *De anima*, differentiam assignat inter practicum intellectum et appetitum, nec unquam dicit, intellectum fiere appetitum; sed bene dicit, intellectum speculativum fieri practicum, quia ille idem intellectus et illa eadem potentia, quae dirigit in considerando, postmodum regulat in operando. Voluntas autem non est intellectus practicus, sed est appetitus raciocinativus; et ideo non sequitur ex hoc, quod sola extensione ratio fiat voluntas, vel quod intellectus fiat affectus". San Buenaventura, *In II Sententiarum*, dist24, P. I, a2, q1, vol. II, 561 a 2. Del parecer de Alejandro de Hales es A. Darbon, "La volonté autonome, laquelle s'identifie avec la raison practique", *Philosophie de la volonté*, Presses Universitaires de France, París, 1951, p. 161. También hay expresiones similares en O. N. Derisi, "la actividad de la voluntad es estrictamente práctica", "la voluntad es siempre práctica", cfr. "La actividad especulativa y práctica del espíritu", *Sapientia*, 1960 (15), p. 166.

[5] "Contingit autem, intellectum extendi tripliciter: vel per coniunctionem sui cum affectione, a qua inclinatur; vel per coniunctionem sui cum affectione, ad quam inclinat; vel per coniunctionem sui cum operatione, quam dirigit et regulat". San Buenaventura, *In II Sententiarum*, dist24, P. I, a2, q1, vol. III, 475 b.

[6] "Intellectus autem affectui iunctus et ipsi permixtus dicitur esse intellectus extensus vel intellectus practicus". San Buenaventura, *In II Sententiarum*, dist24, P. I, a2, q1, vol. III, 476 a.

entendimiento especulativo"[7]. De lo que se aprecia que, si bien el entendimiento práctico acompaña a la voluntad, no depende de ésta que el entendimiento sea práctico.

Por lo que a la proyección histórica de esta tesis respecta, conviene subrayar que no siempre se ha mantenido esta doctrina entre los conocedores del legado tomista. Es más, sobre este asunto está entablada desde antaño una polémica en la que se pueden consignar opiniones opuestas: a) la de aquellos para quienes es la voluntad la que especifica a la razón en su uso práctico[8], y b) la de los que mantienen que la distinción entre razón teórica y razón práctica no necesita apelar a la voluntad[9]. Por otra parte, hay filósofos que sostienen que aunque sea

---

[7] Tomás de Aquino, *De veritate*, q14, a4, co.

[8] Cayetano comenta que "potentia rationalis, quam constat esse notitiam practicam, determinatur ab appetitu, et non e converso". Cayetano, *In Summa Theologiae*, Ip, q14, a6, VII, vol. IV, 198. Algún autor reciente concreta: "il n'y a pas connaissance practique que de ce dont il peut y avoir desir, appétit", M. Labourdette, "Connaissance practique et savoir moral", *Revue Thomiste*, 1948 (48), p. 144. Y algún otro se pregunta: "¿Y qué significa praxis? Más que la idea de conocimiento que también connota... es la acción de la voluntad tal como se manifiesta en las diferentes líneas del obrar humano", "Dimensión filosófica de la teoría y de la praxis", A. González Alvárez, *Teoría e prassi*, vol. 1, p. 90. Alguno es taxativo al respecto: "sotto l' influsso della volontà, l'intelletto speculativo diventa "pratico" e lo diventa nel modo cioè per il bene o per il male, ch'è imposto dalla volontà secondo il tipo di scelta ch'essa ha fatto". C. Fabro, "La dialettica d'intelligenza e volontà", *Doctor Communis*, 1977 (30), p. 172.

Atendamos a otras opiniones similares. Para Lottin, "la raison spéculative devient donc pratique en vertu d'actes antérieurs de la volonté, dont l'objet est d'orde pratique". *Morale fondamentale*, Desclée, Tournai, 1954, p. 52. Y del mismo parecer es quien escribe que "le principe de l'extension présentement en question, (a saber, de la razón teórica en razón práctica) c'est le mouvement de l'appetit", "Le principe de cette extension, c'est la volonté en tant que motrice de l'intelligence et des facultes d'exécution"; J. Petrin, "Intellectus speculativus per extensionem fit practicus", *Revue de l'Université d' Ottawa*, 1946 (16), pp. 181 y 184.

[9] Suárez, por ejemplo, escribió: "esta distinción en el intelecto mismo (se refiere a la distinción entre especulativo y práctico) no depende de la intención de la voluntad, sino que conviene al intelecto en sí mismo en cuanto que antecede a la voluntad". F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, dispXLIV, sec13, Vol. VI, Gredos, Madrid, 1964, p. 509. Por su parte, para Juan de Santo Tomas "speculativum, et practicum per se loquendo sunt essentiales differentiae habituum intellectualium". *Cursus Theologicus*, qI, Ip, d2, a. X, IV y XIV, vol. I, 506 y 511. La distinción es, por tanto, intrínseca a la razón; lo que añade la voluntad es la eficacia en el obrar: "cuius efficacie ratio (practica) oritur a voluntate, quae est primum movens quo ad exercitium et imperium,... Unde haec efficientia non magis metaphorica est quam quaecumque efficientia voluntatis, et mediante motione voluntatis efficientia artis practicae in intellectu datur". *Cursus Philosophicus*, Ip, qXI, a3, vol. II, 247. Para T. G. Belman, "su distinción (especulativa y práctica) no debe nada a la intervención del querer". "Le volontarisme de S. Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1985 (85), p. 184.

imprescindible la rectitud de la voluntad en el conocimiento práctico, la razón práctica consiste en una proporción que es formalmente propia de la razón[10]. Otros pensadores, aunque destacan el papel fundamental que realiza la voluntad en el conocimiento práctico, no se pronuncian por una u otra de las tesis precedentes[11].

Con todo, como se ha visto, para Tomás de Aquino no es la voluntad la que especifica la razón teórica en práctica, ni por una relación antecedente ni por una consecuente a los actos de la razón. Es manifiesto que una relación antecedente de la voluntad a la razón lo único que hace –dice él– es moverle a su operación propia, pero ésta puede ser o bien teórica o bien práctica. Tampoco una relación consecuente o posterior de la voluntad al acto cognoscitivo hace que tal acto racional teórico se especifique en práctico como es manifiesto en la *delectación*, acto de la voluntad, que sigue a un conocimiento teórico[12], que no por seguirle consigue que tal conocimiento devenga práctico. En consecuencia, para el de Aquino no es de la voluntad de quien depende que la razón teórica devenga práctica. No parece, pues, responder al pensamiento de tomista la primera de las tesis propuestas, es decir, la de aquellos para quienes es la voluntad la que rinde práctica a la razón especulativa.

Pensar que sólo merced a la intervención de la voluntad el conocimiento teórico se vuelve práctico parece ser la posición de Escoto. Pero para Tomás de Aquino la voluntad puede querer todo lo que se conoce, sea esto operable o no.

---

[10] Las palabras de Melendo al respecto dicen así: "si bien esa rectitud tendencial es imprescindible para la constitución del recto conocimiento práctico, éste no consiste formalmente en ella, sino en otra *proportio*, la que es interna a la propia razón en su uso operativo", "La naturaleza de la verdad práctica", p. 67.

[11] Piensa Pichette que "le rôle de l'appetit est essentiel à toute connaissance complètement pratique". "Considerations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique", *Laval Théologique et Philosophique*, 1945 (I), p. 68. Maritain sostiene que: "dans le cas de l'intellect pratique, l'appétit joue un rôle essentiel dans l'oeuvre même de la connaissance"; "la raison opère alors en liaison avec la volonté", "L'art vertu de l'intellect pratique". *L'intuicion creatrice dans l'art et dans la poesie*, *Oeuvres complètes*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1933, vol. X, 162. Y en otro lugar añade: "El entendimiento práctico es una extensión del entendimiento especulativo, pero interviniendo en él necesariamente principios nuevos (las disposiciones del apetito)". J. Maritain, *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1946, p. 500.

[12] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II q3, a4, co. Hay que tener en cuenta que para Tomás de Aquino "la beatitud consiste más en la operación del entendimiento especulativo que del práctico". *Summa Theologiae*, I-II, q3, a5, co. Cfr. asimismo: *De virtutibus*, q1, a7, ad4; *In III Sententiarum*, d23, q2, a3, co; *In IV Sententiarum*, d49, q1, a1, qc3, co. Por tanto, el goce –la delectación o *fruitio*– de la voluntad que sigue a un conocer contemplativo no consigue transformar tal conocimiento en práctico.

La voluntad acompaña tanto a un uso cognoscitivo como al otro, puesto "que el objeto de la voluntad es el bien y el bien tiene razón de fin. Y el fin se da tanto en la contemplación como en la acción. Y por eso, la voluntad no sólo se refiere a la parte activa, sino también a la contemplativa"[13]. Por otra parte, ¿se puede decir que la razón práctica se subordina al fin propio de la voluntad? Al parecer, Tomás piensa que sí: "todo conocimiento práctico es por alguna otra cosa apetecible, en cambio, el conocimiento especulativo más se apetece por sí mismo"[14]. La razón práctica es la ayuda medial que la inteligencia presta a la voluntad para que ésta alcance su propio fin.

3. La intervención de la voluntad en los hábitos de la razón

Tomás de Aquino coloca a la *voluntad* en correlación con los hábitos de la *razón práctica*. Se puede admitir que si los hábitos especulativos son iluminación de los actos que tienen por objeto la verdad considerada de modo *absoluto*, los prácticos versan sobre actos que tienen como objeto a la verdad en conformidad con el *apetito recto*, es decir, con la voluntad. Sin embargo, hay que precisar, por el momento, que no es el orden a la voluntad lo que distingue a unos hábitos de la inteligencia de los otros, sino el *objeto* sobre el que versan sus *actos*, aunque, respecto de él, la voluntad actúe de modo distinto acerca de lo *contingente* o acerca de lo *necesario*. Así lo expone Tomás de Aquino: "el sujeto del hábito, que de algún modo se llama virtud, puede ser el intelecto, no sólo el práctico, sino también el especulativo, sin ningún orden a la voluntad"[15].

Según Tomás, en los hábitos interviene la voluntad, pero hay que insistir en que "la unión del intelecto a la voluntad no hace el intelecto práctico, sino la ordenación de éste a la obra: ya que la voluntad es común tanto al especulativo como al práctico: la voluntad, pues, es de fin; pero el fin se encuentra en el especulativo y en el práctico"[16]. Además, la actuación de la voluntad supone ya

---

[13] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q4, a1, ad6. También para Silvestre de Ferrara "podemos tener voluntad de todo lo que inteligimos, apeteciendo esas cosas al menos en cuanto a su conocimiento". *In Summa Contra Gentiles*, q60, VI, 2, vol. XIII, 424. En este orden de cosas, Gardeil se pregunta si la beatitud es propia del entendimiento práctico, a lo que responde que, según Tomás de Aquino, Dios es objeto de la razón especulativa. Cfr. "Les ressources de la raison practique", *Revue Thomiste*, 1900 (8), p. 399.

[14] Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q1, a1, qc3, co.

[15] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q54, a2, co.

[16] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q2, a3, qc2, ad3.

la *rectitud del apetito*, que para el de Aquino también es causada por la razón[17], en la medida en que se supone en ésta una recta aprehensión del fin[18] y una rectificación del apetito[19]. Se habla de verdad, en este caso, por la rectitud de la razón, teniendo la voluntad adjunta.

A los hábitos de la razón se los llama simplemente *hábitos*, sean teóricos o prácticos. Ahora bien –como ya se dijo– para Tomás de Aquino estos hábitos también se pueden llamar *virtudes* en cuanto que siguen a la voluntad: "los hábitos que están en el intelecto especulativo o en el práctico según que el intelecto sigue a la voluntad, tienen verdaderamente razón de *virtud*, en cuanto que por ellos el hombre resulta no sólo capaz o que sabe obrar rectamente [*non solum potens vel sciens recte agere*], sino también que quiere [*sed volens*]"[20].

Lo conocido por la *razón práctica* son realidades que no son enteramente verdaderas, sino *verosímiles*, y por eso se dan rectificaciones de la razón a otras instancias y no sólo a su propia operatividad. También aquí se ve la diferencia entre los hábitos teóricos y los prácticos, pues es mejor la rectitud natural de la razón que la rectificación del apetito que se hace por participación en la razón[21]. Por tanto, es mejor, es más noble, un hábito especulativo que uno práctico[22]. Su diferencia es, pues, de superioridad, *jerárquica*: "y así el hábito del intelecto especulativo confiere el bien a su acto de modo más noble que el hábito del intelecto práctico: ya que aquél lo hace como fin, éste como hacia el fin; aunque el hábito del intelecto práctico, por esto que ordena al bien bajo la razón de bien, en cuanto que presupone la voluntad, más propiamente tiene razón de virtud"[23]. Como para Tomás de Aquino los hábitos intelectuales son superiores a las virtudes de la voluntad, "las virtudes intelectuales se prefieren a las virtudes morales"[24]. A su vez, dentro de las virtudes intelectuales, como considera a

---

17 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q1, a1, co.

18 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q19, a3, ad2.

19 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q63, a2, ad3

20 Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a7, co. La razón, continúa, en su doble uso es capaz de hábitos "de un modo absolutamente y según sí, en cuanto que preceden a la voluntad, como moviéndola; de otro modo en cuanto que siguen a la voluntad, como bajo el imperio de su acto elícito".

21 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q63, a2, ad3.

22 Tal jerarquía también fue aceptada por Aristóteles: "El Filósofo habla allí de los hábitos nobilísimos de la parte cognoscitiva. Pero los actos de estos hábitos manifiestan de modo perfecto sus hábitos en cuanto a eso que es propio de ellos". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q1, a4, ad2.

23 Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a7, ad1.

24 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q68, a7, co.

los hábitos teóricos superiores a los prácticos, indica que "en las mismas virtudes intelectuales, las contemplativas se prefieren a las activas"[25].

4. Sindéresis, razón práctica y voluntad

Según Tomás de Aquino, es irrelevante para la razón teórica el que la voluntad decida acerca de lo sabido[26]. El modo de proceder del conocer y lo conocido por él no es transformado intrínsecamente por injerencias de la voluntad. Tampoco lo es el modo de ser del sujeto, su verdad personal, a menos que personal y libremente se renuncie a tal verdad que se es y se está llamado a ser. Todo lo cual significa que el sujeto no constituye su conocimiento, sino sólo sus voliciones, a las que acompaña de *razón práctica*. El conocimiento le viene dado, actúa como es; uno no lo produce a su gusto; lo que uno pone son actos volitivos y estos, en su constitución, dependen de la razón práctica. De ahí un primer conato de jerarquía entre el conocer y el querer volitivo[27].

La razón teórica es independiente respecto de los distintos actos volitivos. La razón práctica es la ayuda, la compañía, que ejerce la razón para que la voluntad

---

[25] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q68, a7, co. Por otra parte, el que los hábitos de la razón práctica tengan más razón de virtud no lleva a concluir que sean virtudes morales, pues "la virtud que está en el intelecto práctico no es moral sino intelectual". *De virtutibus*, q1, a6, ad6. Esta doctrina está tomada de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, cfr. los libros II y VI.

[26] "Uno no puede nunca decidirse por sí mismo a través de un enunciado teórico… Pero justo esta posibilidad constituye la reflexividad característica de la decisión volitiva práctica o del "liberum arbitrium"(finito)". F. Inciarte, "Contingencia y libre voluntad", *Dimensiones de la voluntad*, Dossat, Madrid, 1988, p. 20; y más adelante añade: "para el saber, uno no tiene que decidirse… En el caso del saber estamos a merced de lo sabido… El saber en cuanto tal… no está en nuestras manos"; p. 28. El que la decisión no sea lo más alto que existe en nosotros es netamente tomista, pues la decisión es menos noble que la contemplación: "libero arbitrio … nec etiam est excellentior pars animae, cum sit tantum operativa. Constat autem quod contemplativa nobilior est parte operativa". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q3, a1, ad2.

[27] "La operación cognoscitiva es tan poderosa, tan propiamente acto, que no necesita constitución... Los actos voluntarios sí necesitan ser constituidos. La voluntad, por activa que sea, es más débil que el conocimiento". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, p. 98. En otro pasaje afirma: "el conocimiento es una dotación creatural. La voluntad puede impedir ciertas operaciones cognoscitivas. Por ejemplo si no quiero ver una cosa, puedo cerrar los ojos. Pero eso no significa que la operación de ver sea voluntaria. La voluntad no influye intrínsecamente en el acto cognoscitivo, ni el pensamiento es pasivo respecto de la voluntad […]. En el conocimiento no interviene nadie salvo el Creador". vol. II, p. 232. Cabría añadir que en la voluntad interviene el sujeto siempre y cuando tenga en cuenta lo conocido por la inteligencia.

consiga su propio fin, ayuda sin la cual tal fin sería inasequible; fin que sin un conocimiento superior al racional –el de la sindéresis– sería insospechado. En efecto, sin ese conocimiento superior el fin de la voluntad no se conocería. Pero también, sin la razón práctica los medios a los que se adapta la voluntad no acercarían al fin y, consecuentemente, el fin sería inasequible para ella.

El fin de la voluntad no es formado por su acto, sino que es el mismo fin conocido aquél al que la voluntad se inclina de entrada. No por adaptarse a él la voluntad convierte ese fin en práctico, en realizable, asunto, por lo demás, imposible. Los medios, tampoco son tales porque se adapte la voluntad a ellos, sino que ella se adapta porque la razón práctica los presenta como tales. La voluntad ni conoce el fin ni forma los medios, porque lo suyo no es ni conocer ni formar, sino que se adapta al fin a través de su adhesión a los medios, si ambos se conocen como bienes. El fin de la voluntad es la *felicidad*, el bien último, tema que descubre la *sindéresis*. Los medios son los *bienes* que acercan o separan del fin último, tema propio de la *razón práctica*.

¿Por qué la felicidad es el tema propio de la sindéresis?, ¿no se ha admitido siempre que la sindéresis pone en marcha a la voluntad, la empuja a actuar? Entonces, ¿por qué se le dota a la sindéresis de una función cognoscitiva? Dejemos responder a esta cuestión al propio Tomás: "es necesario que la razón práctica se deduzca de algunos principios *conocidos por sí*... y sin duda el hábito de estos es la sindéresis"[28]. Si dice "conocidos", y añade que sin duda el hábito de estos principios conocidos es la "sindéresis", ¿por qué no admitir que la sindéresis conoce? Más explícito: "es necesario que exista un *conocimiento* de la verdad sin inquisición tanto en lo especulativo como en lo práctico"[29].

Más aún, si la razón práctica es inexplicable sin la sindéresis, porque alguna instancia tiene que poner en marcha ese uso de la potencia racional, y la razón práctica es *conocer*, ¿cómo un conocer podrá arrancar de un principio no cognoscitivo?, ¿no es absurdo educir el saber de la ignorancia? La cita tomista precedente continúa de este modo: "y sin duda este *conocimiento* es necesario que sea principio de todo conocimiento siguiente, bien práctico bien especulativo, ya que es necesario que los principios sean los más ciertos y estables. Por eso, también es necesario que este *conocimiento* exista naturalmente en el hombre, ya que, sin duda, este *conocimiento* es como cierta semilla de todo conocimiento siguiente"[30]. Por tres veces se repite que tal instancia es cognoscitiva.

---

[28] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co.

[29] "Oportet esse *cognitionem* veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis". Tomás de Aquino, *De veritate*, q16, a1, co. En otro lugar es taxativo al respecto: "consideratio est actus synderesis". *In II Sententiarum*, d24, q2, a4, co.

[30] "Et hanc quidem *cognitionem* oportet esse *principium totius cognitionis sequentis*, sive practicae sive speculativae, cum principia opoteat esse certiora et stabiliora; Unde et hanc cogni-

Entonces, si lo propio de la sindéresis es *conocer* y ser *el principio del conocer* de la razón práctica, ¿por qué se dice que mueve a la voluntad? También Tomás responde a esta cuestión: "se dice que es propio de la sindéresis instigar hacia el bien y evitar el mal, en cuanto que por los primeros principios procedemos a encontrar, y juzgamos de lo encontrado"[31]. Si la sindéresis marca cognoscitivamente el norte de la voluntad como bien, ¿acaso no es eso mover a la voluntad a modo de atracción dado que esta potencia es intención de alteridad? Sí, y con ella se mueve también a sus virtudes: "la razón natural que se llama sindéresis garantiza el fin de las virtudes morales"[32]. Además, mueve asimismo al resto de las acciones humanas: "la sindéresis se llama la ley de nuestro intelecto, en cuanto que es hábito que contiene los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de las obras humanas"[33]. Conocer como es la naturaleza humana es conocer como está llamada a ser, es decir, es conocerla como principio de operaciones, *activable*. Por tanto, ese conocer es condición de posibilidad de la progresiva activación de ésta.

De la sindéresis depende la rectitud de razón práctica en orden a los medios y la rectitud de la voluntad en orden al fin, pero su propia rectitud ¿de quién depende si es un hábito nativo? Como dotación creatural que es, no puede depender sino de Dios: "en el hombre existe la *razón* que juzga acerca de lo particular agible; también el intelecto de los principios universales, que es la *sindéresis*; en tercer lugar, la ley divina o *Dios*. Por tanto, cuando alguien se dirige según estas tres cosas ordenadas entre sí, de modo que la acción se ordene según el juicio de la razón, y ésta, a saber, la razón, juzgue según el intelecto recto, o sindéresis, y ésta, a saber, la sindéresis, se ordene según la ley divina, entonces la acción es buena y meritoria"[34]. La rectitud de lo inferior depende de la rectitud de lo superior. De manera que si falta rectitud en el obrar humano, habrá que culpar de esa carencia, en el fondo, a la sindéresis. Y si ésta es carente de rectitud, ello no será debido a su diseño original que depende del Creador, sino a su mal uso por parte de la libertad personal humana, es decir, el culpable será cada quién, el *acto de ser* personal humano.

Si la sindéresis activa a la razón práctica a modo de *conocimiento*, puesto que lo propio de este uso racional es *conocer*, y activa o mueve también a la voluntad a modo de atracción hacia el bien, siendo lo propio de esta facultad el *querer*, ¿acaso atraer no implica querer?, ¿no será que la sindéresis dice tanto de

---

tionem oportet homini naturaliter inesse, cum haec quidem sognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis". Tomás de Aquino, *De veritate*, q16, a1, co.

[31] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a12, co. Cfr. también: *De malo*, q3, a6, rc6.

[32] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, ad1.

[33] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a1, ad2.

[34] Tomás de Aquino, *Super ad Ephesios*, c4, lect6.

conocer como de *querer*? Sea lo que de ello fuere, este punto no lo desarrolla Tomás de Aquino. En cualquier caso, ni la *sindéresis* ni la *razón práctica* son tales para Tomás de Aquino por la intervención de la voluntad, sino que son tales previamente a su actuación, precisamente para ayudar a la voluntad en su querer de medios en orden a adaptarse al fin; fin que le marca la sindéresis, medios que le ofrece la razón práctica.

5. Sindéresis, hábitos prácticos y voluntad

Tomás de Aquino enseña también que los hábitos prácticos adquiridos de la razón son inexplicables sin acudir a un hábito natural previo, la *sindéresis*, instancia que regula a los hábitos prácticos. La sindéresis es un "hábito natural especial" que se refiere a los "principios de lo operable"[35]. No es una potencia especial sino un *hábito*. Para Tomás se distingue de las demás potencias como lo hace otro hábito innato, "el intelecto de los principios frente a la razón especulativa"[36]. Se distingue la *sindéresis*, pues, tanto de los hábitos teóricos como de los prácticos. Tiene en común con el *hábito de los primeros principios* que también éste "es en cierto modo innato a nuestra mente por la misma luz del entendimiento agente"[37]. Y también, que los "principios conocidos naturalmente son comunes tanto en las cosas especulativas como en las prácticas"[38].

El entendimiento práctico versa sobre lo *operable*. Dentro de este campo nace, según el de Aquino, una doble dirección: es su distinción entre "agere" y "facere", equivalente a la doble faceta que los griegos denominaban "praxis" y "poiesis". Lo propio del "agere", se ha dicho ya, es que el acto redunde en beneficio de la facultad que lo ejerce, e indirectamente, sobre el hombre. Lo propio del "facere" es que el acto por el que algo se hace redunde en beneficio de lo hecho. El "agere" no es un *fin* poseído sin más (como en los actos teóricos) sino un fin a realizar en uno mismo. El "facere", la acción, tampoco es un fin [*telos*] poseído como en los actos teóricos, sino un fin a realizar en una

---

35 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a12, co. Cfr. también: *In II Sententiarum,* d24, q2, a3, sc. 1, 2 y co*; Summa Theologiae,* II-II, q47, a1, ad3; II-II, q49, a26, ad1 y ad2.

36 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad1.

37 "La sindéresis se distingue de la razón práctica no ciertamente por la sustancia de la potencia, sino por el hábito, que es en cierto modo innato a nuestra mente por la misma luz del intelecto agente, como también el hábito de los primeros principios especulativos". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co.

38 "Principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis quam in activis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q99, a4, co.

materia externa. Como se ha visto también, ambas dimensiones están reguladas, según Tomás de Aquino, por dos hábitos adquiridos en la *razón práctica*: la *prudencia* y el *arte*, respectivamente. Por residir en ella, son, por tanto, hábitos *intelectuales*, pues "la virtud (hábito) que está en el intelecto práctico no es moral, sino intelectual"[39].

La *materia* sobre la que recaen estos hábitos no es directamente ni los *objetos*, ni asuntos naturales o culturales, sino que son los propios *actos* cognoscitivos que juzgan acerca de "las pasiones y de las operaciones humanas"[40], ya sean internas (relacionadas con las virtudes de la voluntad), ya sean externas (relacionadas con la obra hecha). Indirectamente su "materia" son las acciones humanas y las obras hechas. Esa "materia" es contingente y nosotros podemos actuar sobre ella. Los dos hábitos que versan sobre esa *materia* contingente a través de sus actos: "la prudencia y el arte se refieren a la parte práctica del alma que es raciocinativa de las cosas contingentes operables por nosotros. Y difieren en que la prudencia dirige en las acciones que no pasan a materia exterior, sino que son perfecciones del agente: de donde se dice que la prudencia es la recta razón acerca de lo agible [*recta ratio agibilium*]. El arte, en cambio, dirige en las cosas que se hacen, que pasan a materia exterior, como calentar y serrar: de donde se dice que el arte es la recta razón de lo factible [*recta ratio factibilium*]"[41].

El *hábito práctico de la prudencia* está, según Tomás de Aquino, vinculado a la *sindéresis*, como el hábito teórico de *ciencia* lo está al hábito de los *primeros principios teóricos*. Para él, el papel de la prudencia es medial, porque está inclinado en su obrar por la sindéresis, y a la vez inclina a obrar a las virtudes morales de la voluntad[42]. Es iluminado por la sindéresis y a la vez aplica los principios universales a conclusiones particulares en el orden del obrar[43]. El "sujeto" de la prudencia, entendiendo por tal la *potencia* en la que inhiere este hábito, es –como se ha visto– la *razón*[44], la *práctica* en concreto; no la voluntad. El *fin* de la razón práctica es la obra, y como las acciones son siempre singula-

---

39 Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a6, co.

40 Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a13, co.

41 Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect1, n34. Cfr. asimismo: *In Analytica Posteriora,* I, lect44, n11.

42 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q7, a2, ad3.

43 Cfr. Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a6.

44 "La prudencia está propiamente en la razón". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a1, co y 2, co; y dentro de ella pertenece a la razón práctica: "la prudencia está en el intelecto o razón práctica". *De virtutibus*, q1, a7, co; "el intelecto práctico es el sujeto de la prudencia". *Summa Theologiae*, I-II, q56, a3, co.

res, la prudencia debe referirse a lo singular[45]. Esta materia singular es el ámbito de lo *moral* donde la prudencia se ocupa del *término medio* de las virtudes en cuanto que éste se pone entre las acciones y las pasiones[46]. Como es sabido, la denominación de *término medio* en el *corpus* tomista denota *perfección*. Es una de las herencias lingüísticas que Tomás recibió de Aristóteles.

La *prudencia* se distingue de la *voluntad natural* en que ésta es recta en cuanto al *fin*, mientras que la prudencia lo es en cuanto a los *medios*: "presupuesto, pues, por la voluntad el fin bueno, la prudencia busca los caminos por los cuales ese bien se perfecciona y se conserva"[47]. Respecto de esas realidades agibles que son los actos humanos la prudencia es recta razón, es decir que perfecciona a la razón en esas cosas que miran al fin, en tanto que ese actuar en orden al fin redunde en beneficio de los propios actos humanos.

La diferencia entre poseer este hábito o poseer un solo acto prudente es notable para la voluntad, pues con un solo acto de prudencia la voluntad elegiría, pero no se perfeccionaría en la elección, ya que el hábito viene a perfeccionar el acto, y lo hace dirigiéndolo[48]. Lo cual da a entender que, para Tomás de Aquino, la prudencia regula lo moral, que es directiva de las virtudes morales; y si las dirige, es porque es más digna que ellas: "la prudencia, que atiende a la razón según ella misma, es más excelente que las demás virtudes morales"[49]. Más aún, dice que "informa a las virtudes apetitivas"[50], es decir, que es como su *forma*, esto es, que sin ella aquellas virtudes no lo son: "en la parte afectiva hay virtud

---

[45] "Conviene que la razón práctica se perfeccione por algún hábito para que juzgue rectamente acerca del bien humano según las realidades singulares a realizar. Y esta virtud se llama prudencia, cuyo sujeto es la razón práctica". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a6, co; Cfr. también *Summa Theologiae*, II-II, q47, a4, co

[46] Cfr. Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a13, co.

[47] Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a7, co. En otro lugar dice: "en los actos humanos los fines se tienen como los principios en los asuntos especulativos, como se dice en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*. Y por esto, para la prudencia, que es la recta razón acerca de lo agible, se requiere que el hombre esté bien dispuesto en orden a los fines: lo cual sin duda se tiene por el apetito recto". *Summa Theologiae*, I-II, q57, a4, co. Cfr. también: I-II, q57, a5, co.

[48] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q23, a6, co. Dirigir implica no sólo aconsejar sino juzgar e imperar, por eso la "la prudencia no es sólo buenamente consultiva, sino también buenamente judicativa y buenamente preceptiva". I-II, q58, a5, ad3. De ahí también se deduce que debe ser de distinta índole el principio director de lo dirigido, y por eso no cabe confundir este hábito racional con uno de la voluntad. Cfr. II-II, q58, a2, ad4.

[49] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q47, a1, co.

[50] Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q2, a3, ad13. Informa las virtudes en tanto que las dirige. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, co. Su modo de dirigir no es imponiéndoles el fin, sino disponiendo de esas cosas que miran al fin. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, ad1 y ad3.

por la razón; ya que precisamente por obedecer a la razón la potencia afectiva, se pone en ella virtud"[51].

Con lo que precede queda clara la función medial de la *prudencia* entre la *sindéresis* y la *voluntad*, pues su condición de posibilidad es una instancia superior, la *sindéresis*, y ella es, a su vez, requisito indispensable para las *virtudes morales*. Tomás de Aquino sigue en este punto a Averroes: "como el Comentador dice en VI *Ethica*, la prudencia es media entre las morales y las intelectuales: pues es esencialmente intelectual, ya que es hábito cognoscitivo que perfecciona a la razón; pero es moral en cuanto a la materia, en cuanto que es directiva de las virtudes morales, ya que es recta razón de lo agible"[52]. Lo agible redunda en beneficio propio del agente si es dirigido por la prudencia. Por eso la perfección deriva de la acción misma[53], de cualquier acción, porque la prudencia se refiere a las realidades que "pertenecen a la vida íntegra del hombre"[54].

Tanto el hábito de prudencia como el de arte perfeccionan el conocer práctico. En los dos hay, pues, perfeccionamiento del conocimiento en cuanto tal, pero uno, el hábito de prudencia, para Tomás de Aquino, lo perfecciona más, conociendo asuntos más importantes, más humanos, que los que permite conocer el arte. Además, la prudencia, perfecciona, en su conexión con la voluntad, las virtudes, que rigen acciones de mayor dignidad para el agente que las desempeñadas en el obrar artístico, puesto que redundan más en quien actúa.

Por otra parte, al tratar del hábito superior de la razón práctica, la *prudencia*, decíamos que su acto propio es el *imperio*, y que el hábito prudencial se consolida mediante la *constancia* en imperar, hasta el punto de que el peor enemigo de este hábito es, como vimos, la *inconstancia*. En efecto, no es prudente el que

---

[51] Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a6, sc3. Cfr. asimismo el cuerpo del artículo. Aristóteles ya lo había defendido: "la recta razón... es precisamente la prudencia... No hay virtud que no vaya acompañada de la razón". Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, c11, 1143 b. Y lo explicaba así: "La virtud moral hace que el fin al que se aspira sea bueno, y la prudencia hace que los medios que conducen a él lo sean igualmente". VI, c10, 1143 a.

[52] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc2, ad4.

[53] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a5, ad1.

[54] Cfr: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a4, ad3. A este respecto se ha sobrevalorado la función de la prudencia. Por ejemplo, Sanchís sostiene que "la prudencia es la virtud fontal cardinal cuyo objeto es la faceta más esencial de la persona, como es la 'mens', o mejor, entendimiento práctico; lo que dicho de otro modo es entendimiento y la voluntad como esencialmente ligados de la personalidad humana". "La estructura moral de la persona en el pensamiento de Santo Tomás", *Angelicum*, 1974 (54), pp. 214-215. De la precedente tesis hay que rectificar varias cosas: a) el objeto de la prudencia no es el intelecto práctico; b) no es lo más esencial, puesto que hay otros hábitos superiores a ella a nivel esencial; c) La unión del intelecto práctico y la voluntad no es lo mismo que el entendimiento práctico, etc.

no impera constantemente sus propias acciones rectas. Ahora, al tener en cuenta la sindéresis, podemos poner en correlación lo propio de este hábito con lo distintivo de la prudencia. Al establecer esta comparación notamos que así como lo nuclear de la sindéresis es el impulso que ella otorga a todas las potencias humanas a actuar, lo superior de la razón práctica es la constancia en el imperio, que manda realizar actuaciones concretas propias. Como se puede apreciar, la afinidad de la prudencia con la sindéresis es neta, de manera que la prudencia viene a ser como una concreción racional del impulso de la sindéresis.

6. Sindéresis y fin de la voluntad

La *voluntad en su estado de naturaleza* está orientada al fin de la vida humana, la *felicidad*. En este estado, la voluntad o apetito superior es naturalmente *recto*, no porque lo rectifique la razón práctica, sino porque esa rectitud nativa es conocida por la razón natural[55], la sindéresis. Y es a esa rectitud del apetito a la que debe supeditarse la razón práctica. Por otro lado, si las decisiones voluntarias, tomadas ya deliberadamente, se encaminan y acercan a ese fin, se habla entonces de *apetito recto*, en el sentido de rectificado, corregido, y es ahí donde ayuda la *razón práctica*. En suma, el apetito racional o voluntad es recto por naturaleza [*voluntas ut natura*], porque tiende a la felicidad y no puede dejar de tender a ella. Pero es recto en su querer concreto sobre *medios* si tal querer es *medido por la razón práctica* en tanto que ésta considera los objetos de esas voliciones como medios adecuados para la conquista del fin.

El fin al que tiende la voluntad nativa es, en definitiva Dios, aunque tal fin no esté explicitado para ella en su estado de naturaleza [*voluntas ut natura*], ni tampoco en sus quereres sobre medios [*voluntas ut ratio*][56]. La voluntad debe ser corregida en su querer de medios por la razón práctica, pero ¿cómo saber si

---

[55] "Si es cierto que (Tomás de Aquino) define la verdad práctica por la adecuación del entendimiento con el apetito natural, no debe perderse de vista que hace derivar la rectitud de este último de la recta razón natural, ya que todo lo recto supone una ordenación y solamente la razón puede ordenar". D. Basso, "Un pilar de la moral tomista. La doctrina del apetito recto", *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del Congresso Internazionale, vol. V, *L'agire morale*, p. 387.

[56] "Esto quiere decir que Dios no es un tema claro para la razón práctica en tanto que propone bienes que movilizan la voluntad. Por eso la razón práctica no es infalible y requiere ser corregida. Tal correción corresponde más a las virtudes que a la experiencia. Las acciones voluntarias han de ser enderezadas, en atención al carácter axiomático de la determinación *ad unum*, la cual, sin embargo es oscura para la *voluntas ut ratio*. Por eso, a veces se prescinde del fin último. Dicho prescindir es el ateísmo práctico, a veces acompañado de ateísmo teórico". L. Polo, *Ética*, p. 156.

los quereres sobre medios son rectos o torcidos? Sólo si contamos de antemano con el descubrimiento explícito del fin último y comparamos tales medios con el fin.

Suele decirse que por la "delectatio", el gusto, se comprueba si la acción realizada se adecua a lo proyectado por la razón práctica, o que ésta se conforma con el *apetito recto*[57]. Ahora bien, la "delectatio" es un *sentimiento* que sigue a los actos, una valoración acerca de si tal acto es o no adecuado al estado de la facultad. Implica, pues, cierto conocimiento de los actos. Pero el *deleite* no acompaña sólo a los actos prácticos, sino también a los teóricos, e incluso a los actos de las facultades sensibles, siendo en este caso deleite *sensible*, aunque en este último caso el deleite no siempre acompaña a los actos. Pero *conocer* la conformidad de un acto de la razón práctica a la facultad de la razón depende del *hábito cognoscitivo*, no del gusto. Sólo contando con el *hábito cognoscitivo*, que es *conocimiento de los actos*, se puede mantener que sabemos si un acto de la razón práctica ha alcanzado la verdad práctica.

El *gusto*, en cambio, no es conocimiento de los *actos*, y menos aún del propio *sujeto*, sino del *estado de la facultad* tras ejercer actos. Para tener noción de los actos de la razón necesitamos de los *hábitos cognoscitivos adquiridos*, y para que el hombre sepa algo de sí mismo, hay que atender al *hábito de sabiduría*, que no es de la razón sino superior a ella. En cuanto al *gusto* al que se apela, cabe preguntar si es sensible, o es el *gozo* o la *fruición* del que habla Tomás de Aquino. Evidentemente no puede referirse al sensible, porque a nivel de sentidos no hay verdad explícita, y por ello, mediante tal gusto la conformidad de los actos de la razón práctica al apetito recto es desconocida.

¿Y si se trata de un gusto voluntario, es decir, de la "fruitio"? Debe responderse que este acto puede seguir a un conocimiento recto, pero también, si la voluntad es torcida, a otro incorrecto. Por tanto, conocer si se ha alcanzado la verdad práctica no es asunto de comparación de este acto con el *gusto* voluntario, porque el conocimiento de un acto de conocer corresponde a un *hábito de la razón*, no a la *voluntad*, y además, el *gusto* voluntario no sigue de modo necesario a los actos de la razón, porque es, precisamente, un acto de la voluntad.

---

[57] Tal opinión es mantenida por Vicente Arregui cuando señala que "si se preguntara cómo sabe el hombre que la verdad práctica se ha alcanzado, es decir, que la acción se adecua a la razón práctica y ésta al apetito recto, la respuesta tendría que ser que mediante el gusto porque en él constata el hombre que una acción le es adecuada y conveniente porque puede reconocerse a sí mismo en ella. El gusto actúa, pues, como dimensión reflexiva de la verdad práctica, como el momento en que el hombre sabe que hay adecuación entre la acción y el sujeto". "Sobre el gusto y la verdad práctica", *Anuario Filosófico*, 1990 (23/1), p. 174. Aristóteles escribió que "un *signo manifiesto* de las cualidades que adquirimos (hábitos) es el placer o el dolor que se unen a nuestras acciones y que las siguen". Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, c3, pero no hay que identificar el signo (placer o dolor) concomitante con el conocimiento de los actos (hábito).

Con los hábitos adquiridos de la razón conocemos la rectitud de los actos racionales, pero ¿con que conocemos la rectitud de la voluntad en orden a su fin, a la *felicidad*? Ya se ha indicado: con la *sindéresis*. Ahora bien, ¿la sindéresis explicita que el nombre propio de la felicidad al que está atraída por naturaleza la voluntad es Dios? Tomás de Aquino no lo dice explícitamente. Seguramente lo que conoce la sindéresis respecto de la voluntad es su verdad, es decir, que es una *relación trascendental* al *bien último, al fin*. Con todo, cabe añadir que un bien último con el que se puede corresponder según términos de felicidad una potencia espiritual, como es la voluntad, sólo puede ser Dios. Insistamos, ¿conoce la sindéresis que el bien último es, en concreto, Dios? Conoce que su fin es un bien, que es último, que es espiritual y que es el apropiado para la voluntad. ¿Implica eso conocer a Dios? No explícitamente, pero tampoco crípticamente. Digamos que tiene cierto conocimiento de él. Tiene un conocimiento de él como fin propio de la tendencia superior humana (de manera similar a como el hábito de los primeros principios tiene un conocimiento de Dios que no claro o explícito, sino como de un primer principio real).

Ahora bien, si la sindéresis accede en cierto modo a Dios, ¿qué añade el hábito de los primeros principios (teóricos) en cuanto al conocimiento de Dios? Lo que este hábito añade es que Dios existe real e independientemente de que se lo tome como un bien para la voluntad humana; conoce que el Creador existe como origen del resto de las realidades. Con todo, ya se ha dicho que tampoco este hábito conoce a Dios como un ser personal con el que la persona humana se deba corresponder, sino como el ser idéntico u originario. Para dicho conocimiento personal hay que esperar –como se verá– al rendimiento del *hábito de sabiduría*.

7. Cansancio, enfermedad y sueño de la sindéresis

Hasta el momento se ha intentado explicitar la doctrina tomista acerca de la sindéresis, poniéndola en correlación con otras dimensiones humanas (la razón, la voluntad, los actos y hábitos de estas potencias, etc.). Ahora, de manera semejante a como se ha intentado al final de los dos capítulos precedentes, es pertinente intentar desarrollar más la doctrina tomista y lograr algún nuevo hallazgo. La desventaja que estos intentos pueden acarrear es que, obviamente, las tesis que se propongan a consideración no podrán ratificarse en el *corpus* tomista, al menos directamente. Bastará, pues, notar su congruencia con otras formulaciones tomistas o al menos, que no son contrarias a ellas. Además, deberán tomarse como propuestas, no como tesis asentadas, pues al no estar inclui-

das en el bagaje tomista, los conocedores del tomismo no se han hecho cargo de ellas y, en consecuencia, no se tienen como doctrina común.

Se ha indicado que la sindéresis conoce, activa, a la inteligencia y a la voluntad. Pero también que conoce a las facultades humanas con soporte orgánico. Con todo, cuando el órgano de estas potencias está alterado, enfermo, cansado, la sindéresis parece retrotraerse de su labor de activación, es decir, no se empeña en conocerlo, sino precisamente en dejarlo dormitar. Como no lo puede atravesar de sentido, se desentiende en buena medida de esa tarea, y el cuerpo humano se nos vuelve más o menos inconsciente, vegetativo. Lo que precede es señal de que el fin de cada persona humana no equivale a la tarea de la sindéresis, pues es claro que el fin del *acto de ser* personal no está en lo menor a él: en la *naturaleza* y en la *esencia* humanas. Por eso, cabe la posibilidad de que la sindéresis inhiba en parte su cometido.

Por otra parte, también se puede hablar de cierto adormecimiento de la propia sindéresis, a saber, cuando ésta se desentiende libremente de activar progresivamente a las potencias sensibles bien dispuestas, y asimismo a las inmateriales. Éste es una especie de sueño que nos afecta estando despiertos. En esta tesitura notamos nuestra capacidad de intervenir en el mejoramiento de nuestra dotación natural y esencial, pero prescindimos libremente de activar esa posibilidad real, y ello por varios motivos personales.

La distinción entre ambos estados de somnolencia es que el segundo depende de cada persona y es culpable, mientras que el primero no siempre lo es, porque depende no pocas veces de la limitación de la naturaleza humana. Lo que precede parece indicar que estas somnolencias no son naturales al hombre, sino fruto de un adquirido distanciamiento entre la sindéresis y la corporeidad humana. También insinúa, aunque sólo para el creyente, que el Cielo es el despertar definitivo, pues debido a la aludida escisión, en esta vida siempre andamos más o menos dormidos. Sin embargo, no se puede hablar de tal ruptura en la vida futura. De modo que en aquella tesitura dormir no debe ser un requisito de la naturaleza humana, y en menor medida de la esencia humana. Por su parte, la intimidad humana, el acto de ser personal –el corazón en lenguaje de la *Sagrada Escritura*–, no duerme, sino que vigila[58]. Dormirse libremente significaría para él prescindir del sentido personal.

También se ha indicado que de la sindéresis depende la *ética* y la falta de ésta, pues es esta instancia cognoscitiva humana la que gobierna todas las facultades humanas en su actuación. Como es claro, en nuestra actual situación cabe gobernarlas bien, mal o no gobernarlas, lo cual responde a una conducta ética o contraria a ella. Sin embargo, es pertinente preguntar si en la vida *post mortem* tendremos vida ética o sólo –según el decir de Aristóteles– dianoética.

---

[58] Cfr. *Cantar de los Cantares*, 5, 2.

Se ofrece como respuesta a la precedente cuestión la siguiente respuesta: en la vida futura –al menos para los bienaventurados– al no darse tal distanciamiento entre la sindéresis y la naturaleza y esencia humanas, no será posible un comportamiento no ético, porque la sindéresis atravesará de sentido todas las facultades y acciones humanas de acuerdo con el sentido personal nuevo e irrepetible que cada quién será. De modo que el sentido ético será el resplandor en la esencia y naturaleza humanas del sentido dianoético de la intimidad personal.

8. Sindéresis y naturaleza masculina y femenina

Si, como se ha visto en el epígrafe precedente, la sindéresis puede estar más o menos distanciada, o más o menos cercana, de la naturaleza humana, en este apartado es pertinente preguntar si caben tipologías humanas de acuerdo con ese mayor o menor distanciamiento. A nadie se le escapa que hay personas que parecen más finas, sensibles, delicadas, es decir, que gobiernan mejor su naturaleza corpórea. Otras, en cambio, parecen más burdas, toscas, zafias, y ello debido a diversas razones: unos, a causa de los rudos trabajos a los que han sometido su cuerpo; otros por educación o, por el contrario, por enviciamiento; algunos, por motivos externos (alcohol, estupefacientes, etc.); otros, por lesiones, enfermedades naturales, etc. Y esto, tanto en varones como en mujeres. Sin embargo, en líneas generales se puede advertir que teniendo en cuenta la mayor o menor distancia de la sindéresis respecto de todas las facultades humanas caben dos "tipos" humanos: varón y mujer.

La tesis que se intenta sostener en este apartado es que la sindéresis guarda mayor distancia del resto de la esencia y naturaleza humanas en el varón que en la mujer. Muchos estudios fenomenológicos y psicológicos pueden arrojar luz sobre este extremo, pues en ellos se suele concluir que la mujer está más preocupada por su corporeidad que el varón por la suya; que ella cuida y educa con más esmero de su cuerpo que él; que la mujer aprecia más los detalles corporales en todos los ámbitos (percepciones sensibles, apetitos, afectos sensibles) que el varón, etc. Seguramente por ello la mujer es más femenina que el hombre masculino. También será debido a lo que precede que las relaciones de estado, parentesco, laborales, de amistad, etc., no sean simétricas en la mujer y en el varón, sino distintas, y que esta distinción esté marcada por la jerarquía[59].

---

[59] Por ejemplo, la madre es más madre que el padre padre. Más hermana la hermana que hermano el hermano; mejor novia, vecina, colega, etc. No son equivalentes, por tanto, la maternidad y la paternidad, como no lo son la virginidad y el celibato, etc. Además, por lo general, las mujeres son más longevas, lo cual puede ser señal de la mayor vivificación por parte de la sindéresis a

En este sentido se dice que la mujer es más mujer que el varón varón, porque el acto de ser personal en la mujer protege más de cerca su naturaleza y esencia humanas que el del varón a la suyas, y el medio que usa para tal menester es la sindéresis. A más activación de la sindéresis, más desarrollo activo de las diversas facultades, sensibles e inmateriales.

¿Por qué la sindéresis en la mujer es más cercana (o más activa) a la naturaleza femenina que la del varón a la masculina? Seguramente porque la naturaleza del varón está más dotada que la de la mujer, como también se suele advertir en diversos estudios biológicos, psicológicos, etc. Por eso, la sindéresis del varón no se ocupa tanto de la naturaleza masculina, sino que se distancia más de ella. Lo que precede indica que lo que es una desventaja para la mujer en el ámbito de la *naturaleza* humana, es una ventaja de ella sobre el varón en el ámbito de la *esencia*. Ahora bien, ya se ha indicado que la esencia es superior a la naturaleza. Si la igualdad es exclusivamente mental, la distinción entre varón-mujer, tanto en el plano de la naturaleza como en el de la esencia, sólo podrá ser jerárquica. Y, al parecer, es la sindéresis la que nos da la pista de cómo se articula esa jerarquía.

Con lo que precede no se quiere sentar que la mujer como *acto de ser* personal sea superior al varón. En efecto, la tesis precedente no defiende una especie de "feminismo trascendental", pues no se están comparando *actos de ser* personales (comparación, por lo demás, descabellada para el hombre, pues el sentido del ser personal está en manos divinas). Se está indicando exclusivamente que la *esencia* femenina está dispuesta de un modo distinto a la masculina, como asimismo lo están sus respectivas *naturalezas*, y que la distinción entre ellas es *de grado*, es decir, según la distinta proporción de acto-potencia. Ahora bien, es obvio que la actividad del acto de ser personal humano no depende de la esencia humana. Además, entre el acto de ser personal humano y el ápice de la esencia humana, la sindéresis, media el hábito de los primeros principios, al que aludiremos a continuación para intentar dualizar con él la sindéresis.

9. La dualidad de la sindéresis con el hábito de los primeros principios

En los epígrafes precedentes se ha revisado cómo se relaciona la sindéresis con lo inferior a ella, es decir, con las diversas facultades humanas, incluso

---

la naturaleza femenina. Tampoco los vicios se pagan por igual en varones y mujeres, pues si la mujer activa más su naturaleza y esencia, los vicios en éstas deben afectar más a las mujeres que a los varones.

concretando esa relación en la masculinidad y feminidad. Ahora es pertinente responder brevemente a varias preguntas que indagan acerca de la vinculación de la sindéresis con lo inmediatamente superior a ella: ¿por qué es pertinente que el hábito de los primeros principios teóricos sea superior a la sindéresis?, ¿cómo es la relación de la sindéresis con dicho hábito?, ¿cabe mayor o menor distanciamiento del hábito de los primeros principios respecto de la sindéresis?, ¿caben tipologías al respecto?, ¿podrían darse los dos hábitos en uno sólo?, ¿se puede decir que alguno de ellos es provisional? Evidentemente, estas cuestiones no encabezan los títulos de ningún artículo del *corpus* tomista, ni siquiera de los extensos tratados de sus comentadores. De manera que el siguiente *excursus* debe dar, aunque brevemente, un paso más allá de los textos.

Si la sindéresis no contase con lo conocido por los primeros principios, le sería más costoso conocer cuál es el fin de las potencias humanas a las que activa. En efecto, lo conocido por el hábito de los primeros principios son, precisamente, los primeros principios reales extramentales, a saber, los *actos de ser* de la realidad, que son independientes de la actuación humana y al margen de ella. Uno de ellos es el ser originario, fuente de los actos de ser creados. De no tenerlo en cuenta previamente a la intervención de la sindéresis, nos sería difícil notar que ese ser equivale al fin último felicitario al que se dirige la voluntad, cumbre de la activación de la sindéresis.

Asimismo, de no mediar el hábito de los primeros principios, nos sería arduo conocer que en nuestra actuación, a la que nos empuja la sindéresis, debemos adaptarnos a los principios primeros de lo real. En efecto, no somos inventores de la realidad fundante creada y divina, sino que debemos supeditarnos a ella. Además, si los trascendentales *bien* y *ser* "sunt idem in re", y el fin hacia el que, en definitiva, activa la sindéresis, es el bien, es conveniente que se conozca el ser antes que el bien, y que sea conocido por un conocimiento superior al de la sindéresis. En efecto, de no ser previo y superior el conocimiento del ser al del bien, el bien al que dirige la sindéresis carecería de fundamento real último y sería fácil incurrir en voluntarismo. Ser y bien son trascendentales, pero guardan entre sí un orden: primero es el ser.

Por otra parte, los primeros principios, temas del hábito que lleva tal nombre, son necesarios; en cambio, los diversos temas de la sindéresis admiten un más y un menos, es decir, son contingentes. En consecuencia, es pertinente que lo necesario sea previo y superior a lo contingente, pues lo más o menos activo se dice con relación al acto. A su vez, el tema del hábito de los primeros principios es superior al hábito que los advierte. Por eso tal hábito se pliega a ellos con humildad. En cambio, el hábito de la sindéresis es superior a sus temas, a los que dirige y gobierna. Por tanto, es pertinente que una manifestación humana de humildad sea el fundamento de otra de autoridad.

Por otra parte, seguramente cabe mayor o menor distanciamiento del hábito de los primeros principios respecto de la sindéresis, y ese mayor o menor alejamiento también parece tipológico entre varón y mujer. En efecto, en el varón la distancia del hábito de los primeros principios respecto de la sindéresis parece mayor que en el caso de la mujer. El hábito de los primeros principios posibilita el conocimiento de la metafísica; el de la sindéresis, en cambio, la ética. ¿Es el varón más metafísico que la mujer, o es más ético que ella? Seguramente lo primero. Ahora bien, es claro que esto tampoco significa, obviamente, que el *acto de ser* personal del varón sea superior al de la mujer, pues el hábito de los primeros principios no es constitutivo del *actus essendi hominis*, sino un instrumento suyo.

Otra cuestión es si el hombre podría abrirse cognoscitivamente tanto a la realidad extramental como a su propia naturaleza humana con una única apertura cognoscitiva, es decir, con un único hábito innato. Ello sólo sería posible si su naturaleza fuese constantemente recta, es decir, sin posibilidad de torcerse, o sea, con una integridad semejante a la de los primeros principios. Es evidente que en la presente situación humana esto es imposible, porque ningún bien –tampoco el último– satura a la voluntad de tal manera que ésta no pueda dejar de adaptarse a él. De otro modo: durante la presente vida humana siempre cabe la posibilidad de que el comportamiento del hombre no sea recto. Sin embargo, ésta no es la situación definitiva del hombre, y ya se ha indicado que en la vida feliz *post mortem* la rectitud ética queda asegurada. De modo que, seguramente, tras esta vida, la sindéresis y el hábito de los primeros principios constituyan una única apertura cognoscitiva humana. De otra manera: dado que la sindéresis es susceptible de falta de rectitud en nuestra vida presente, es pertinente que el hábito de los primeros principios marque siempre qué es lo recto de un modo objetivo, externo y superior. En efecto, aunque la brújula de la sindéresis pierda subjetivamente el norte en esta vida, es pertinente, sin embargo, que no lo pierda definitivamente el hombre. Y éste no lo pierde porque el hábito de los primeros principios siempre está abierto a ellos. Con todo, en la situación definitiva del hombre feliz ciertamente no se requería de esa necesidad, porque el hombre aceptará libremente tal rectitud de la sindéresis.

Apéndice: La dificultad metódica: ¿cómo conocer la sindéresis?

De ordinario, en nuestra época se atiende poco a la *sindéresis* y con no demasiada profundidad. En efecto, la mayoría de los pensadores desconocen que tengamos tal instancia cognoscitiva. Y de entre los pocos que reparan en ella, unos la hacen coincidir con un *acto* cognoscitivo, otros con la *conciencia*

moral; otros como el *hábito de los primeros principios prácticos* (sin destacar, además, con suficiencia, qué y cuáles sean tales principios; si es distinto de los primeros principios teóricos, en qué radica la distinción, etc.). Parece, pues, un ámbito temático borroso, y paradójicamente se puede tomar así, porque la sindéresis no es un tema, sino, ante todo, un *método cognoscitivo*; no es en primera instancia una realidad conocida, sino un conocer. Desde luego que se puede conocer el conocer, pero no como un *objeto* conocido. De manera que si la sindéresis se intenta conocer objetivamente, lo conocido como objeto no será la sindéresis real. En efecto, la sindéresis es como la fuente del conocer *objetivo* (y también del *actual* y *habitual* adquirido), pero ella no es un objeto (ni un acto, ni un hábito adquirido): es el *yo* vertido sobre el conocimiento de humano lo inferior a él, pero "el yo pensado no piensa"[60]. En efecto, el yo pensado es una idea y, por serlo, no es el yo pensante, el real.

Por lo demás –como se ha reiterado– ningún nivel cognoscitivo es reflexivo respecto de sí, es decir, no es autocognoscente. De manera que la sindéresis no se autoconoce. El conocimiento humano no es autoreferente. En consecuencia, se debe averiguar si es una instancia cognoscitiva superior a la sindéresis la que permite conocerla, y de qué estilo sea ese otro conocer (un hábito innato, el mismo acto de ser cognoscente, etc.) o, en definitiva, indagar cómo se conoce. Es decir, se trata de investigar de qué *método* de conocer es la sindéresis el *tema*.

La sindéresis es una realidad humana, y si es superior a la razón y voluntad, será más humana que aquéllas. Pero lo más intrínsecamente humano es lo claro, porque es más *activo*. Lo más activo en nosotros es nuestro propio *acto de ser* personal. La sindéresis no es tal acto de ser, sino un *hábito nativo* que depende de él. Es menos activa que el hábito de *sabiduría*, hábito que –como veremos– nos permite alcanzar nuestra intimidad personal y, por tanto, axiomatizar la *antropología*[61]. También –como asimismo se verá– es un hábito menos activo que el de los *primeros principios*, que permite axiomatizar la *metafísica*[62]. Pero es más activa que la voluntad y que la inteligencia, que son *potencias*, las cuales, cuando adquieren actos y hábitos son tan cognoscibles que –como se ha adelantado– son incluso susceptibles de axiomatización.

Si aceptamos la aludida distinción real tomista entre *acto de ser* y *esencia* y la intentamos advertir en la realidad humana, se puede notar que existe una

---

60 L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. II, p. 18.

61 Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I.

62 Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I; *El ser* I, Eunsa, Pamplona, 1997; "El conocimiento habitual de los primeros principios", *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, ^{2}1997, pp. 171-261.

distinción neta entre la *intimidad personal* humana y la *naturaleza* humana[63]. La *intimidad personal* es cada quién; el *acto de ser*. El cuerpo y todas las funciones y facultades sensibles, pertenecen a la *naturaleza* humana, a lo común del género humano; a eso que todos los hombres tenemos a nuestra disposición, y que cada uno encarna y personaliza de modo distinto. Pues bien, la tesis que aquí se pretende sostener, con apoyatura en textos tomistas, es que la *sindéresis* es el enlace entre el acto de ser personal y la naturaleza humana. Esto es, mediante este hábito, cada quién *activa*, *conoce*, el estado de las potencias humanas que tiene a su disposición. Como activar es *perfeccionar*, nada impide colocar a la sindéresis en el plano de la *esencia* humana, si es que "esencia" indica *perfección*. Con otras palabras: la sindéresis es el medio del que se sirve el *acto de ser* personal humano para elevar sus potencias del plano de su *naturaleza* [*ut natura*] al de su *esencia*. De entre esas potencias, la inteligencia y la voluntad son las más perfeccionables, puesto que carecen de soporte orgánico. Por tanto, son las que más puede *esencializar* la sindéresis.

Si tratamos de la sindéresis, es porque algún conocimiento de ella tenemos, y no sólo de su existencia, sino también de su índole. Como ningún conocimiento es autointencional, la sindéresis debe ser conocida desde otra instancia cognoscitiva superior. Ahora bien, superior cognoscitivamente a la sindéresis son el "intellectus" o *hábito de los primeros principios teóricos* y el *hábito de sabiduría*. También el *intelecto agente*. Ya hemos aludido a que el tema del hábito de los primeros principios son los primeros principios reales, y la sindéresis no es ningún principio real. De modo que la sindéresis no puede ser el tema del "intellectus".

Por otra parte, al conocer la sindéresis, notamos que aquello que nos permite conocerla es un conocer que nosotros *tenemos*, no un conocer que *somos*. De manera que tal instancia cognoscitiva debe ser una posesión, un *hábito*. Con lo cual se descarta que la sindéresis sea el tema del "intellectus agens", si es que éste es constitutivo del *acto de ser* personal. Superior al "intellectus" e inferior al "intellectus agens" es el *hábito de sabiduría*. Por tanto, aunque sólo sea por exclusión, habrá que preguntar si, aunque la sindéresis no sea el tema propio del hábito de sabiduría, al menos puede caer en su órbita. Según esto, la relación que guardaría el hábito de sabiduría con la sindéresis es que la primera sería cognoscitiva de la segunda, aunque no directamente, sino por refluencia. En efecto, si la sabiduría alcanza a la persona, también debe notar las aperturas

---

[63] "Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q29, a3, co. "Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza". I, q30, a4, co. "La persona significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual". *De potentia Dei,* q2, a4, co.

cognoscitivas nativas de que el acto de ser personal humano dispone, siendo una de ellas la sindéresis. Por su parte, la relación que guarda el "intellectus" con la sindéresis tampoco es directa, sino a través de sus *temas*, pues los primeros principios reales, tema del "intellectus", son el fundamento y fin, la garantía por tanto, del desarrollo o progresiva activación de las facultades humanas, tema que ilumina la sindéresis.

No parece oportuno decir, por tanto, que la sindéresis sea tema del *intelecto agente*, si es que el intelecto agente es uno con el hombre según su ser. Si el "intellectus agens" forma parte del *acto de ser* personal humano, no será ni un hábito ni una potencia. Por tanto, no será un conocer que se *tiene*, sino que se *es*. En consecuencia, el *tema* de un *acto de ser cognoscente* no podrá ser inferior a él (como es un hábito innato), sino otro *acto de ser cognoscente* distinto y superior a él susceptible de conocer como tema al primero. Atendamos a este extremo.

B

EL HÁBITO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

CAPÍTULO 21

EL CARÁCTER DISTINTIVO DEL "INTELLECTUS"

1. El "intellectus" y la "ratio"

El hábito de los primeros principios es un descubrimiento aristotélico, y ésa es la fuente de su tratamiento para Tomás de Aquino, quien le llama "intellectus"[1]. Pero a la doctrina aristotélica el de Aquino añade que el intelecto y la razón no son dos potencias distintas, sino una y la misma con hábitos diferentes. En efecto, afirma que el intelecto no es, en rigor, potencia alguna, sino un *hábito*: "no hay en el hombre una potencia especial por la cual de un modo simple y absoluto y sin discurso obtenga el conocimiento de la verdad; sino que el conocimiento de esta verdad está en él por cierto hábito natural que se llama intelecto de los principios"[2]. Este añadido tomista a la doctrina aristotélica es, a mi modo de ver, problemático, porque ¿cómo admitir un hábito innato en una potencia que nativamente es *tabula rasa*?

Tomás dota, asimismo, de otro añadido a la doctrina del "Filósofo", uno que procede de la tradición patrística, y que en este caso no ofrece dificultad: se trata de nuestro parecido con los ángeles en cuanto al "intellectus" se refiere. De

---

[1] "Habitus principiorum indemostrabilium, intellectus dicitur". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d3, q1, a6, ad2; "virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum; hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo sicut per se notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectum. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum". *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, co.

[2] Tomás de Aquino, *De veritate*, q15, a1, co.

acuerdo con la tesis cristiana de la homogeneidad en lo creado[3], el de Aquino afirma, en continuidad con el Pseudo Dionisio, que si bien la *simple inteligencia* compete a las criaturas meramente espirituales, el hombre toca o comunica en un punto con aquéllas, a saber en el "intellectus"[4].

Ya se ha indicado que "hábito" indica perfección (aunque para Tomás de Aquino sea una perfección menor que la del acto, considerado éste como operación inmanente); y esa perfección puede ser nativa (esto es, innata), o adquirida. La de este hábito se considera *innata*. Pero si lo es, tal hábito no podrá radicar en una potencia pasiva como es la "ratio", puesto que potencia denota imperfección, falta de conocimiento (*tabula rasa*). Con todo, Santo Tomás afirma que "el hábito nunca está en la potencia activa, sino sólo en la pasiva"[5].

Ahora bien, ¿cómo salvar el escollo de que una potencia pasiva tenga nativamente un hábito? Para ello parece que hay que mantener que el hábito no sea innato o, de serlo, que no se pueda dar en una potencia pasiva. Pero Tomás afirma que es innato y que se da en una potencia pasiva. ¿Cómo armonizar ambas tesis? Intenta solucionar este problema con el recurso al intelecto agente, que, como es sabido, es siempre activo; y lo lleva a cabo de este modo: "por lo cual, si algún hábito existe en el intelecto posible causado inmediatamente por el intelecto agente, tal hábito es incorruptible por sí y accidentalmente. De este estilo son los hábitos de los primeros principios, tanto especulativos como prácticos"[6]. Si el hábito de los primeros principios es causado inmediatamente por el intelecto agente, hay que presuponer que el hábito sea innato, porque el "intellectus agens" lo es, o si se dice que no lo causa nativamente sino en un momento determinado, hay que dar razón de por qué se le llama *innato* y, también, a qué se debe que lo cause el agente en ese momento[7]. A lo que precede se añade otra dificultad, y es que el de Aquino afirma que el intelecto agente también es una *potencia*, aunque una facultad, capacidad o virtud, especial, que se puede asimilar a un *hábito*[8].

---

[3] Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c97; I, c57; *De veritate*, q16, a1, co.

[4] "Simplex intelligentia convenit angelo per propietatem, homini vero per participationem". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q108, a5, co.

[5] Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q1, a1, ad4.

[6] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, co.

[7] Como es sabido, para Santo Tomás, el intelecto agente es condición de posibilidad de la activación del resto del conocimiento humano.

[8] Cfr. mi trabajo: "El intelecto agente según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), pp. 105-124. Cfr. asimismo: V. F. Canals: "El *lumen intellectus agentis*", *Convivium*, 1956 (1), p. 107; P. Siwek: *Psicología Metafísica*, Universidad Gregoriana, Roma, 1962, p. 369, tesis 219, 1.

En cualquier caso –para el *Doctor Humanitatis*– el "intellectus" es superior a la "ratio". Por un lado, por su *tema*: las realidades principiales. Por otro, por su modo de conocer o *método*, porque su conocimiento es directo, intuitivo, experiencial. Además, se puede inferir que el "intellectus" es condición de posibilidad de la "ratio", porque si "los primeros principios de la razón nos son dados naturalmente"[9], ello indica que los primeros principios son la garantía de la razón, cuyo desarrollo es adquirido. En efecto, la razón se deduce del intelecto[10]. Por estos motivos Ramírez piensa que el hábito de los primeros principios (y también la sindéresis) es real y esencialmente distinto de la potencia intelectiva[11]. En esta tesis se puede estar de acuerdo con este comentador, porque si la luz del "intellectus" es nativa[12], no puede incluirse en la "ratio", cuya luz es enteramente adquirida. En rigor, la distinción entre ambas realidades humanas es la que media entre un hábito innato y una potencia (que también es innata, pero sólo como potencia). ¿Qué distinción nativa puede darse entre ellos? Que el hábito es *activo* mientras que la potencia es *pasiva*. El primero no es sin luz, mientras que la segunda adolece originariamente de ella estando a expensas de ser activada.

2. El "intellectus" y la "voluntas"

Una distinción similar a la que precede es la que media entre el "intellectus" y la "voluntas", pues el primero es originariamente *activo*, mientras que la segunda es potencia *pasiva*. Cayetano aportaba una distinción entre ambas realidades exponiendo que así como el intelecto tiene un hábito natural, la voluntad carece de él: "la diferencia entre el intelecto y la voluntad está en esto, en que en el intelecto fluye cierto hábito natural…, no en cambio en la voluntad"[13]. Obviamente se refiere al hábito de los primeros principios.

---

[9] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, II, lect4, n7. Cfr. al respecto G. Cenacchi, "Il principio di non contradizione fondamento del discorso filosofico", *Aquinas*, 1973 (16), pp. 255-272; C. Giacon, "Il principio di non contradizione scintilla rationis", *Miscelanea S. C.*, Accademia Scienze, Palermo, 1974, pp. 209-223.

[10] "Ratio in speculativis deducitur ad aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q3, co.

[11] Cfr. S. Ramírez, *Opera Omnia*, vol. VI, pp. 287-289.

[12] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q3, a2, ad1; *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, co.

[13] Cayetano, *In Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, n2; I-II, q62, a3, co. Cfr. S. Ramírez, *Opera Omnia,* vol. VI, pp. 327 y 404.

¿Se podría establecer la comparación de que al igual que la "voluntas ut natura" no es potencia especial respecto de la "voluntas ut ratio" sino su base, *mutatis mutandis*, otro tanto cabría admitir del "intellectus" y la "ratio"? La respuesta es negativa sencillamente porque la "voluntas ut natura" es originariamente pasiva (una relación trascendental al último fin[14]), mientras que el "intellectus" es nativamente activo. Además, tanto la "voluntas ut natura" como su activación adquirida, la "voluntas ut ratio", son una *potencia*. En cambio, el "intellectus" no lo es, sino un *hábito* originario. El intelecto posible o razón y la voluntad son potencias que no pasan al acto por sí solas, sino por lo que es en acto. Para Tomás de Aquino originalmente son en acto el *intelecto agente* y el *hábito natural de los primeros principios*. Desde este punto de vista cabe interpretar los textos tomistas que aluden a que el "intellectus" es el principio y el fin de la "ratio". Principio, porque sin acto previo no se puede actualizar ninguna potencia. Fin, porque la potencia se actualiza para no ser rémora respecto del acto previo.

El "intellectus" está en acto de modo previo también a la intervención de la voluntad, que de entrada es potencia pasiva. Si la "voluntas ut natura" ya estuviese en acto al margen del "intellectus", ésta podría imperar al intelecto para que éste conociera lo que ella quisiera, pero Tomás indica que "el intelecto entiende algo de modo natural no por imperio de la voluntad"[15], lo cual indica que la voluntad no está a su nivel, sino que es inferior, y es, además, segunda respecto de aquél. Con todo, el "intellectus" no es condición inmediata de la actualización de la voluntad, porque, pese a estar abierta la voluntad de modo natural al fin, en ese estado no sabe qué es el fin, ni cómo ella lo puede alcanzar. La actualización progresiva de la voluntad es posterior a su apertura nativa, y también a la intervención de la razón. Se trata de los actos voluntarios y de la virtud. La voluntad mediante su crecimiento virtuoso se acerca al fin; fin que naturalmente es conocido por la sindéresis, por eso se alude a que "los fines de las virtudes morales preexisten en la razón (tomando el término *razón* en el sentido de *razón natural* o sindéresis) de tal modo que preexisten como ciertos principios evidentes conocidos naturalmente, y de este modo son los fines de las virtudes"[16].

Por otro lado, si el hábito de los primeros principios es condición de posibilidad de la razón, lo es desde su primer acto al último, y también de que la "ra-

---

[14] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate, q. 22. El apetito del bien y la voluntad*, introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

[15] Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q10, a4, ad17.

[16] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, co. Cfr. asimismo: *De veritate*, q11, a1, co, lugar en que de la inclinación de la voluntad dice que es cierta incoación de las virtudes.

tio" distinga lo real de lo mental. Este extremo ha sido convenientemente examinado al notar que el hábito de los primeros principios hace posible el contacto con lo real desde el inicio de la actividad cognoscitiva, o sea, desde la abstracción. Lo que la especie u operación tiene en ese nivel de objeto o referencia a lo exterior se debe a su intervención. Por otra parte, sin objeto no hay operación abstractiva, y las demás operaciones racionales parten de ella; luego el hábito de los primeros principios es el responsable de todas las operaciones que miran a la realidad material exterior y a sus principios[17].

¿Qué tematiza este hábito? Ante todo ningún *qué*. Los primeros principios teóricos no son *esencia* ninguna. En esto estriba la distinción entre el *tema* del "intellectus" y el de la *sindéresis*. El del primero son los *actos de ser*; el de la segunda, la *ley natural*, que no es otra cosa –como se ha visto– que la *esencialización* de la *naturaleza* humana, es decir, el modo de estar constituida la naturaleza humana y su modo de crecer en orden a su perfección. La ley natural no es el hábito, sino lo que el hábito conoce; y los primeros principios teóricos no son el hábito, sino lo conocido por él[18]. ¿Acaso hay tema doble, uno para hábito de los primeros principios teóricos y otro, la ley natural, para el de los prácticos? La respuesta es afirmativa. A tema distinto, distinto nivel cognoscitivo. Además, como la distinción en el conocer humano es siempre jerárquica, hay que admitir que un nivel cognoscitivo será superior a otro y que lo conocido en un caso es más activo, real, que en el otro. Efectivamente, el "intellectus" conoce más, es superior, a la sindéresis. Aunque algo se ha aludido a esto al final del capítulo precedente, se insistirá en éste más adelante al tratar de la distinción real entre ambos niveles cognoscitivos humanos. A su vez, lo conocido por el "intellectus", los actos de ser, son ontológicamente superiores a lo conocido por la sindéresis, la naturaleza y esencia humana que, obviamente, no son ningún acto de ser, sino realidades potenciales respecto del acto de ser humano.

Si lo conocido por el "intellectus principiorum" es más acto que lo conocido por la sindéresis, debe marcar el fundamento no sólo de la razón teórica, sino también de la razón práctica[19], y asimismo el *fin* de la voluntad[20], la *beatitud*.

---

[17] Cfr. J. I. Murillo: *El conocimiento como ser*, p. 175. En otro texto de una página anterior señala: "podemos concebir el crecimiento de nuestro conocimiento de la realidad extramental, como una progresiva explicitación de lo contenido en el hábito natural de los primeros principios"; p. 171.

[18] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a1, co.

[19] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, co; q95, a2, co.

[20] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q19, a5, co, donde se lee: "voluntas sequatur intellectus"; Cfr. también: *Summa Theologiae*, I, q82, a2, co, donde se explica que "sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini", y lo mismo son los primeros principios para el intelecto que el fin para la voluntad. Principios y fin son el mismo tema, pero dicho tema es principio para el *intellectus* y fin para la voluntad.

Hay un perfecto paralelismo entre tema y método, entre realidad y conocimiento, pues los primeros principios reales (temas fundantes) se comportan respecto de los principios reales que no son primeros (temas fundados), como el "intellectus" que conoce los primeros principios (hábito posibilitante de la racionalidad) respecto de la "ratio" que conoce principios que no son primeros (potencia actualizable). Y otro tanto puede decirse respecto de la voluntad, pues esta potencia en su estado nativo [*voluntas ut natura*] debe mostrar en su inclinación natural al fin último su dependencia del "intellectus", así como la voluntad actualizada [*voluntas ut ratio*] debe manifestar su dependencia respecto de la "ratio" en todos los actos voluntarios que versan sobre medios (*libre albedrío*[21]). Otra comparación tomista indica que lo mismo que son los primeros principios para el entendimiento, eso es el amor para la voluntad, a saber, su principio y su término[22]. El amor en este sentido es, según Tomás de Aquino, la apertura inicial de la "voluntas ut natura"[23].

3. "Intellectus" y hábito de ciencia

Para Tomás de Aquino el hábito de los primeros principios es el fundamento de la ciencia: "la ciencia especulativa no puede existir sin el intelecto de los (primeros) principios"[24]. El motivo es que "se genera en nosotros el hábito de

---

[21] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a4, co; *In III Sententiarum*, d27, q1, a3, co y ad1. Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate, 24, Sobre el libre albedrío*. J. F. Sellés introducción, traducción, y notas, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 165, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

[22] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d27, q1, a30, co.

[23] Cfr. mi aludido libro *Conocer y amar*. En el capítulo IV se describen y distinguen, según Tomás de Aquino, los actos de la *voluntas ut natura* (*velle* o *amare*, *intendere* y *frui*) de los de la *voluntas ut ratio* (*consensus*, *electio* y *usus*).

[24] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q65, a1, co. Otro texto similar es: "scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesuponit ipsum". *Summa Theologiae*, I-II, q57, a4, co. Lo presupone porque "en el orden de las ciencias especulativas no se perfecciona el juicio de la razón a no ser cuando se resuelvan las razones en los primeros principios". *De veritate*, q15, a3, co. En este sentido cabe decir que el "intellectus principiorum movet scientiam". *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, ad3, y que es *conditio sine qua non* de la ciencia: "omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum… Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquae intellectuales virtutes". *Summa Theologiae*, I-II, q65, a1, ad3.

ciencia en virtud del previo conocimiento de los principios"[25]. Si fuera el hábito de ciencia su propia base, no podríamos conocer la fundamentación real de una ciencia, porque ese conocimiento sólo se da por "resolución a los primeros principios indemostrables"[26]. Ése es, por lo demás, el problema del idealismo, que explica el desarrollo racional con la noción de *sistema*. Pero las leyes racionales que arbitra de cara a la consecución del sistema carecen de fundamentación. Además, acaban admitiendo un planteamiento reflexivo y, por si fuera poco, el sistema que pretenden no cierra.

En cambio, para Aristóteles y Tomás, demostramos la veracidad de lo demostrable por el recurso a lo indemostrable. "Estos primeros principios indemostrables pertenecen al hábito de intelecto, mientras que las conclusiones deducidas de ellos pertenecen al hábito de ciencia"[27]. Si los principios fueran demostrables pertenecerían al hábito de ciencia, pero entonces ésta quedaría sin fundamentación, sin justificación, porque la ciencia no se funda a sí misma. En efecto, toda ciencia explica el *qué*, no el *por qué*. Más aún, si los primeros principios fueran demostrables serían alguna conclusión, pero son el fundamento de que la conclusión lo sea[28].

Otra distinción tomista entre este conocimiento y el del hábito de ciencia se refiere a su diverso modo de proceder y es expuesta de este modo: con este hábito conocemos "sin discurso", "por intuición simple"[29], mientras que con el hábito de ciencia no. Nótese que el conocer discursivo deriva de la abstracción.

---

[25] Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, II, lect20, n11. Cfr. O. Hoenen, "De origine principiorum scientiae", *Gregorianum*, 1933 (14), pp. 153-184.

[26] Ello es así para todo tipo de actos: raciocinio o juicio: "inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit a prima principa, ad quae inventa examinat". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q79, a9, co; "nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemostrabilia". *Summa Theologiae*, I-II, q90, a2, ad3.

[27] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a9, co. Es, por otro lado, tema que recorre toda su obra desde el inicio, como se puede comprobar en este otro texto: "principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones, sicut per intellectum; conclusiones vero per scientiam". *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc4, ad3; "Scientia est conclusionum et intellectus principiorum". *In Analytica Posteriora*, I, lect7, n6.

[28] "El primer principio indemostrable no puede ser conclusión de alguna demostración o ciencia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q13, a3, co. Más bien ocurre al contrario, que las conclusiones sobre las cosas que versa el hábito de ciencia, son deducidas del hábito de los primeros principios (cfr. I-II, q79, a9, co); o de otro modo, los primeros principios son la condición de posibilidad de que las conclusiones lo sean: "la última sentencia sobre cualquier proposición se da por orden a los primeros principios". *Summa Theologiae*, I-II, q74, q7, co.

[29] Tomás de Aquino, *De veritate*, q8, a15, co.

En cambio, si el conocer del "intellectus" no es discursivo, nada impide ponerlo al margen de ese requisito. De entenderse así, este modo de conocer es verdaderamente notable, pues actualmente se suele reiterar en exceso el adagio "nihil in intellectu nisi prius in sensu", pero se olvida la segunda parte de esa sentencia tomista: "nisi intellectus ipse"[30]. En efecto, el intelecto no puede pasar por los sentidos porque no es sensible, y porque ese paso carece de sentido. Tampoco es sensible la voluntad, la propia alma, Dios, etc. De modo que las realidades inmateriales no se pueden conocer como las sensibles, a saber, por abstracción, sino experiencialmente, por intuición, y el conocimiento de este hábito natural es intuitivo.

Por otro lado, si el hábito de ciencia perfecciona a la razón, la hace crecer como facultad. Pero para el de Aquino el hábito del intelecto perfecciona más a la razón que el de ciencia. Que se atribuye ese carácter perfectivo al intelecto es claro en los textos[31], y que se mantiene en ellos que este hábito es más perfecto que el de ciencia, también: "el intelecto de los principios especulativos es más noble que la ciencia de las conclusiones"[32]. Añádase que, si bien hay que formar pluralidad de hábitos de ciencia para conocer diversos aspectos de lo real, el hábito de los primeros principios no es plural, sino único, y es fundamento del conocimiento cierto de toda la realidad. El crecimiento cognoscitivo es manifiesto en extensión, y en el caso de este hábito, en profundidad, pues centra la atención en el fundamento de lo real, no en lo real fundado[33]. Como a este nivel la apertura cognoscitiva es omnicomprensiva, la libertad gnoseológica será ahí del mismo rango.

En suma, si este hábito es previo y fundamento de la ciencia y más noble que ella, y teniendo en cuenta que la ciencia se elabora con discurso, se puede concluir que los primeros principios son el *principio* y *fin* de todo razonamiento discursivo. En efecto, el intelecto, en primer lugar, es el *origen* cognoscitivo de la "ratio": "en el mismo conocimiento intelectivo, es manifiesto que la búsqueda racional procede de los principios patentes por sí, a los cuales se refiere el intelecto; de ahí que la razón siga al intelecto. Lo primero, pues, en el orden cog-

---

30 Tomás de Aquino, *De malo*, q7, a1, ad18.

31 "Habitus perfiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, co.

32 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q63, a2, ad3. En otro lugar paralelo se afirma: "intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum". *Summa Theologiae*, I-II, q51, a2, ad3.

33 Para A. Gomez Robledo este hábito "está sujeto a una evolución temporal y puede perfeccionarse por la experiencia y el magisterio, factores todos, como sabemos, que Aristóteles hace intervenir en el nacimiento y desarrollo de la virtud intelectual". *Ensayo sobre las virtudes intelectuales,* p. 108.

noscitivo es el intelecto, y así conviene que todas las cosas inteligibles, esto es, cognoscitivas, tengan ciencia, es decir, conocimiento, por la primera inteligencia; de donde también en el libro de Proclo se dice que toda cognición cognoscitiva participa del primer intelecto"[34]. Evidentemente, para Tomás de Aquino tal primer intelecto no es un intelecto separado del acto de ser del hombre, sino un instrumento suyo, pero se sirve de la tesis del libro *De causis* para indicar que todo conocimiento inferior surge del superior. En segundo lugar, el intelecto es el *fin* del razonamiento: "en el conocimiento de la verdad la razón llega investigando a lo que el intelecto ve con simple intuición; de ahí que la razón termine en el intelecto; y de ahí también que en las cosas demostrativas la certeza se dé por resolución a los primeros principios, de los cuales es el intelecto"[35].

A la primera vía, que parte de los primeros principios y termina en otras conclusiones se la suele denominar "via inquisitionis", "via inventionis" o "via compositionis". Al segundo camino, que tras un razonamiento acaba en la evidencia y respaldo de los primeros principios, se la llama "via resolutionis". Se comienza a investigar desde los primeros principios, y en ellos se termina tras el razonamiento. Para Tomás hay, por tanto, "en el proceso de la razón, cierta curvatura a modo de círculo, cuando la razón, comenzando de uno, procede por

---

[34] Tomás de Aquino, *In De causis*, lect18. De este punto procede la clásica distinción entre *intellectus* y *ratio*, que tiene como fundamento varios pasajes de la obra de Tomás de Aquino como son los que siguen: "fides est in gratuitis, sicut intellectus principiorum in naturalibus et acquisitis", es decir, el intellectus es el principio. *In III Sententiarum*, d26, q2, a2; "sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiam infusam. Intellectus principiorum (praecedit) scientiam". *In III Sententiarum*, d33, q2, a3, co; "omnis recta ratiocinatio oportet quod a naturali cognitione deducatur: quia principium rationis, intellectus principiorum est". *In III Sententiarum*, d37, q1, a3, sc3; *De veritate*, q28, a4, ad8; "in speculativis enim demonstrationes procedunt ex principiis quorum est intellectus". *In Ethicam*, VI, lect9, n19; "rationatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia". *Summa Theologiae*, I, q79, a8, co; "In speculativis, intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis". *Summa Theologiae*, I-II, q58, a5, ad1.

[35] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d9, q1, a8, ad1. Otros pasajes con la misma referencia temática son: "iudicium in nobis ut comuniter fit per resolutionem in principia, simplex autem veritatis comprehensio ad intellectum". *De veritate*, q15, a1, ad4; "intellectus principiorum, in quo resolvendo iudicamus". *In Boethii De Trinitate,* III, 6, 1, co 2; "rationalis consideratio ad intellectualem in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiotinationis, maxime est intellectualis consideratio". *In Boethii De Trinitate*, III, q6, a1, co22; "ratiocinatio humana […] in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat". *Summa Theologiae*, I, q79, a8, co.

muchos, termina en uno"[36]. Los primeros principios parecen, pues, el fundamento último en el que se basan tanto la *inducción* como la *deducción*.

4. "Intellectus" y sindéresis

Como se advirtió, la sindéresis como hábito de los primeros principios prácticos es llamada con ese nombre en lugares muy concretos de la obra de Tomás de Aquino[37], aunque hay otros pocos en los que se la llama *razón natural*. Con todo, hay multiplicidad de ocasiones en las que se alude a los primeros principios prácticos. Por otra parte, las fuentes del tratamiento de la sindéresis en el *corpus* tomista se puede dividir en tres líneas: a) El libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, que se cita explícitamente en el *Comentario a las Sentencias* en estos términos: "como la sindéresis, en cuyo lugar el Filósofo en *Ethica* (VI, cap. 3), pone el intelecto en la operable"[38]. b) Varios pasajes bíblicos que le llegan comentados por San Jerónimo denominando también a este hábito "scintilla conscientiae"[39]. c) La tradición anterior a él, pues el tema, tratado de antemano por autores como San Agustín, San Basilio, Pedro Lombardo, etc. Tomás de Aquino lo retoma de sus inmediatos predecesores Alejandro de Hales, y San Alberto Magno[40]. El tema también está presente en la obra de su coetáneo San Buenaventura.

Como vimos, a lo largo de la obra tomista se afirma de la sindéresis su no referencia a cosas opuestas sino únicamente al bien[41], y por esto mantiene que no puede ser una potencia sino un hábito[42], ya que la potencia se refiere a cosas

---

36 Tomás de Aquino, *In De divinis Nominibus*, 7, 2.

37 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d7, q1, a2, ad3; d7, q2, a3; d24, q3, a3, ad5; d7, q2, a4; d39, q3, a1; *In III Sententiarum*, d33, q2, a4, qc4, co; *De veritate*, q16, a1, a2 y a3; q17, a1 y a2; q18, a6, sc5; q24, a5, sc; *De malo*, q3, a12, ad13; q16, a6, sc5, rc5 y rc6; *Summa Theologiae*, I, q79, a12; I, q79, a13; I-II, q94, a1, ad2; II-II, q47, a6, ad1; *Super ad Ephesios*, lect4, c6.

38 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q2, a4, qc4.

39 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate, 16 y 17. La sindéresis y la conciencia.*

40 Cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. II, pp. 105-221. Tomás de Aquino también reprocha la concepción de la sindéresis de San Juan Damasceno, San Basilio y San Agustín.

41 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q16, a1, sc1, ad4 y ad7; *Summa Theologiae*, I, q79, a12, sc; Su misión propia, añade en otros lugares, es "instigare ad bonum et murmurare a malo". *De veritate*, q16, a1, ad12; a. 2, co; *Summa Theologiae,* I, q79, a12, co.

42 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co; *De veritate*, q16, a1, sc3, sc4, co, ad1, ad2 y ad5; *Summa Theologiae*, I, q79, a12, co. Sin embargo, escribe también que a veces se denomina sindéresis a la potencia con el hábito (cfr. *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co; *De veri-*

opuestas pero no el hábito. Se diferencia, por tanto, del resto de la razón tomada ésta como potencia[43], y del resto de los hábitos de la razón[44]. Tampoco es un acto, cosa que le separa de la conciencia, porque la sindéresis es causa de ésta[45]. Forma parte de la razón, no de la voluntad[46], y en concreto, de la razón práctica, siendo la raíz de ésta, pues así como la razón especulativa se deduce de los primeros principios especulativos, así la razón práctica se deduce de los primeros principios prácticos[47]. Para Tomás hay, por tanto, una dualidad entre la razón teórica y el hábito de los primeros principios y la razón práctica y la sindéresis. Admite, a su vez, que la razón práctica es inferior a la teórica y la sindéresis al hábito de los primeros principios.

---

tate, q16, a1, ad4), pero no se trata de un problema real sino de nombres, problema presente también en San Buenaventura, *In II Sententiarum,* d39, a2, q1, 910), y asimismo en San Alberto Magno, *Summa de Creaturis; De homine*, q69, a1, ad3. Tomás de Aquino hereda de ellos este modo de hablar, y distingue el hábito de la potencia en términos de accidente y sujeto, cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q16, a1, ad6; pero no mezcla estas dos realidades, cfr. q16, a1, ad16.

43 Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias* y en *De veritate* distingue la sindéresis de la razón. Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad2; d39, q3, a1, ad2; *De veritate*, q16, a1, ad9, ad11, ad13; q17, a2, ad5.

44 Se distingue de los demás hábitos en general, cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad1; y asimismo de ellos en particular; por ejemplo, de la sabiduría (cfr. *De veritate*, q17, a1, co).

45 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q17, a1, ad6; a2, co, ad3 y ad7.

46 En eso se separa de San Buenaventura, quien coloca a la sindéresis en la voluntad (cfr. *In II Sententiarum*, d39, a3, 910), y también de su maestro Alejandro de Hales, quien mantiene ser a la vez razón y voluntad (cfr. *Summa Theologicae*, vol. II, Inq. IV, Trac. I, Sect. II, Quaest. III, Tit. IV, Cap. II, donde en el *Respondeo* se declara: "*ratio* … prout est naturalis dicitur synderesis"; y en la respuesta a las objeciones se añade: "Synderesis autem est idem cum voluntate naturali"). Tomás de Aquino prefiere seguir a Alberto Magno, quien mantiene, a su vez, la posición de Aristóteles, al encuadrar la sindéresis en la razón práctica (cfr. Alberto Magno, *Summa de Creaturis. Pars II*, *De homine*, q69, a1, Item2). El texto donde se defiende esta última posición es *De veritate*, q16, a1, sc2. Con ello no renuncia a cualquier posible referencia de la sindéresis a la voluntad (cfr. *De veritate*, q16, a1, co). Esta tesis que vincula la sindéresis a la voluntad fue defendida por alguno de los conocedores posteriores de Tomás de Aquino. Es el caso de Durando, que llama a este hábito "hábitus affectivus" (cfr. *In I Sententiarum,* d1, 3 P., 2, q4; d2, 39, q4). Pero es un caso aislado, pues los discípulos tomistas de la primera época (como Juan Quidort, Bernardo de Auvergne, y menos explícitamente Godofredo de Fontaines y Pierre de Auvergne) no la admiten, pues manifiestan que la sindéresis forma parte de la razón y no de la voluntad. Tampoco la aceptaron los grandes comentadores tomistas posteriores (Capreolo, Báñez Soto, Juan de Santo Tomás, Ramírez, etc.).

47 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d2, q3.

Afirma también a lo largo de estos y otros pasajes que se trata de un hábito "natural"[48]. Este término se puede entender de dos modos: en tanto que se distingue de lo adquirido y en tanto que distinto de lo sobrenatural[49]. Añade asimismo que los primeros principios a los que este hábito se refiere son "innatos"[50]. Por otra parte –y como se ha indicado–, es tesis tomista que la sindéresis es la que activa a la voluntad, pues sin ella no son posibles las virtudes[51]. Pero si la sindéresis activa la voluntad, y la sindéresis es cognoscitiva[52], la sindéresis conoce la verdad de la voluntad tanto en su estado natural o pasivo como en las progresivas activaciones virtuosas de esta potencia. En cambio, el hábito de los primeros principios teóricos en modo alguno conoce la voluntad, puesto que ni ésta es un primer principio ni puede serlo, pues si lo fuera, no sería libre ni le permitiría querer libremente. Lo principial o fundamental es del orden de la necesidad, no del orden de la libertad, y la voluntad no es necesaria sino libre. La voluntad ni es fundada ni funda nada, pues, por una parte, si fuera fundada, no sería libre sino necesaria, y por otra, si fundara, fundaría de modo necesario, no libre. Pero es claro que ninguna de las dos cosas acaece.

Si el hábito de los primeros principios prácticos o sindéresis tiene la capacidad de conocer y regular a la voluntad –como observó Juan de Santo Tomás[53]–, hemos conseguido una ganancia cognoscitiva respecto al hábito de ciencia, que –como es sabido– es un conocer acerca de lo necesario, aunque los temas conocidos por él no sean necesarios "per se", sino derivadamente. En efecto, conocer

---

48 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d39, q3, a1, ad3; *In III Sententiarum*, d33, q3, a4, qc4, co; *De veritate*, q16, a1, co, ad3 y ad7; q16, a2, sc2; q17, a1, ad6; *Summa Theologiae*, I, q79, a12, co.

49 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d39, q3, a1, ad3.

50 En Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co, escribe: "quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis". En *In III Sententiarum*, d33, q3, a4, qc4, co, añade: "in ratione practica sunt innati fines connaturalies homini". En *De veritate*, q16, a1, ad14, matiza que el hábito puede ser innato aunque un acto no lo sea, sino que se dé en el tiempo. Por último, en *Summa Theologiae*, I, q79, a12, co, se reafirma en la doctrina: los primeros principios prácticos "sunt nobis indita", es decir, dados, puestos.

51 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, co.

52 "El hombre por la razón natural asiente según el intelecto a alguna verdad y doblemente se perfecciona respecto de ella, en primer lugar, sin duda, porque la alcanza; en segundo, porque tiene juicio cierto de ella". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q9, a1, co.

53 "Practicum (intellectum) emim non regulat suam veritatem penes id quod est, vel non est in re, sicut speculativum, sed penes convenientia ad fines naturae rationalis, quia practicum dicit ordinem, et directionem ad operandum, et regulandum aliam potentiam extra intellectum, scilicet voluntatem, et actus liberos, qui ex voluntate derivantur… Unde se extendunt ista principia practica ad aliam potentiam quam intellectus". Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I-II, q62, disp16, a2, XXX, vol. 6, 459.

la voluntad es conocer lo libre de la *esencia* humana, y es manifiesto que lo libre es superior a lo necesario de la *esencia* de la realidad física (las causas físicas, tema de la "ratio"). De modo que el hábito de la sindéresis es superior, más cognoscitivo, que el de ciencia. Con todo, pese a conocer lo libre, la sindéresis es inferior al "intellectus", porque éste conoce lo necesario que es del ámbito de los *actos de ser* reales extramentales.

Si se acepta, también con Tomás de Aquino, que la sindéresis conoce el estado de la razón (al menos en su uso práctico[54]) y el de la voluntad, no hay que esperar al hábito de sabiduría para conocer la complementariedad, superioridad jerárquica, etc., entre la razón y la voluntad, uno de los grandes temas del pensamiento occidental y tema clave de la ética. Si la sindéresis conoce esas potencias podrá activarlas. Activarlas indica la posibilidad de adquirir hábitos en ellas. Los hábitos adquiridos en la razón son indicativos de la libertad racional (a más conocimiento racional, más libertad), y las virtudes lo son de la libertad en la voluntad (a más virtud, más libertad en el querer). Lo que precede manifiesta también la conveniencia de que no sea el "intellectus" el que deba activar directamente a la "ratio" ni a la "voluntas", sino que es mejor que las active la sindéresis, pues por versar el "intellectus" sobre lo necesario, si activase directamente a tales potencias, éstas no devendrían libres sino necesarias (pues estaríamos determinados a conocer racionalmente y a querer voluntariamente de un único modo, no progresivamente mejor –es decir, serían incapaces de *hábitos* y de *virtud*– y, además, ni uno ni otro crecimiento sería responsable y meritorio).

En suma, la sindéresis es superior a la razón y a la voluntad a las que ilumina, y es inferior al hábito de los primeros principios y al de sabiduría. Entre la sindéresis y el hábito de sabiduría media el de los primeros principios. Ello es así porque la realidad conocida por la sindéresis, la *naturaleza* y *esencia* humanas del propio ser cognoscente, son inferiores a los *actos de ser* que son los primeros principios reales extramentales, temas propios del hábito de los primeros principios. En efecto, ni la *naturaleza* ni la *esencia* humanas son *acto de ser*. A su vez, los *actos de ser* reales extramentales, temas del hábito de lo real principial, son inferiores (por no personales) al *acto de ser* real que alcanza el hábito de sabiduría, a saber, el propio acto de ser de la *persona* cognoscente, pues la *persona* es distinta realmente de la *naturaleza* y *esencia* humanas[55], ya que la persona se *es*, mientras que las otras se *tienen* o se dispone *según* ellas.

---

[54] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, co; *De veritate*, q17, a1, co; *Summa Theologiae*, I-II, q91, a4, ad2; II-II, q47, a6, ad3.

[55] "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q29, a3 co; "hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali naturae". *Summa Theologiae*, I, q30, a4, co.

En efecto, el hombre tiene cuerpo pero no es su cuerpo; tiene razón y voluntad, pero no es su razón y voluntad; etc. En cambio, uno *es* persona, espíritu. En definitiva, el hábito de los primeros principios es un hábito único, distinto de la sindéresis y del de ciencia, por superior a ellos, y distinto del de sabiduría, por inferior a él. Atendamos a esta última observación.

5. "Intellectus" y hábito de sabiduría

El hábito de sabiduría tiene en común con el hábito de los primeros principios que ambos dependen del *acto de ser* humano, no de la *esencia* humana. Como la persona es libre, ninguno de los dos hábitos que dependen de ella tiene razón de principio. En efecto, el hábito de los primeros principios no principia nada, pues su conocer no es fundante. De modo similar, tampoco la sabiduría humana principia realidad alguna, aunque ésa sólo fuese el hábito de los primeros principios[56]. El hábito de los primeros principios es la apertura de la persona humana a lo real extramental. Como se concentra la atención hacia fuera, la mirada no atiende al propio ser personal. Por ello, las realidades principiales externas conocidas por este hábito tampoco se conocen como personas. En cambio, el hábito de sabiduría es la apertura interior, y desde ella, la apertura a conocer personalmente lo que es de índole personal, trascendente a la propia persona.

Para Tomás de Aquino la existencia del hábito de los primeros principios en nosotros parece que la conocemos por el mismo hábito. Se trataría de cierta circularidad o reflexión. Además, la misma consideración parece extenderse a otros hábitos e incluso a operaciones inmanentes. La tesis tomista dice así: "el Filósofo habla de los hábitos de la parte intelectiva, que si son perfectos no pueden permanecer ocultos, ya que la certeza es propia de su perfección. Por lo cual, cualquiera que sabe, sabe que sabe, ya que saber es la causa de conocer lo real, y puesto que es imposible que suceda de otro modo. Y de modo similar, alguien que tiene el hábito de los primeros principios sabe que él tiene el hábito"[57].

---

[56] "Sapientia non habet tantum rationem principii, sed etiam eius quod est a principio; et etiam magis, inquantum proprie sapientia et scientia de conclusionibus est, quanvis etiam sapientia principiorum sit, ut in VI *Ethica* dicitur". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d34, q2, a1, ad3.

[57] "Philosophus loquitur de habitibus intellectivae partis, qui si sint perfecti, non posssunt latere habentes, eo quod de perfectione eorum est certitudo; unde quilibet sciens scit se scire, cum scire sit causam rei cognoscere, et quoniam impossibile est aliter se habere; et similiter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere". Tomás de Aquino, *De veritate*,

No obstante, se puede afirmar sin contradicción la tesis contraria, a saber, que conocer los primeros principios reales extramentales depende de una instancia cognoscitiva, y que conocer que disponemos del hábito de los primeros principios depende de una instancia cognoscitiva distinta a la anterior. ¿Responden ambos temas (los primeros principios y el hábito) a un mismo conocer (al propio hábito de los primeros principios)? Tal vez no. ¿Por qué? Por que la luz del hábito, si es que versa sobre principios reales extramentales, es *iluminante*, es decir, es como un foco, pero un foco no se autoilumina, sino que es justamente lo único que no puede iluminar. Conocer los principios corre a cargo de este hábito. En cambio, conocer este hábito (que no es un primer principio), y conocer cómo es su conocer, es un asunto distinto del que debe responder otro conocimiento superior, pues si ambos asuntos dependiesen del "intellectus", éste los confundiría y no podría discernirlos, lo cual sería un grave inconveniente. A lo primero responde el hábito de los primeros principios. A lo segundo, debe responder un conocer superior que pueda dar razón del hábito de los primeros principios. Pero este nivel cognoscitivo más alto, para Tomás de Aquino sólo puede ser, como es sabido, el *hábito de sabiduría*.

Que el hábito de sabiduría juzgue no sólo al "intellectus" sino también a los demás hábitos, Tomás de Aquino lo acepta *expresis verbis*, pues no sólo declara que la sabiduría versa sobre los primeros principios[58], que son reales[59], y que "la sabiduría… disputa contra los que los niegan"[60], sino también "que la sabiduría juzga todas las virtudes intelectuales; y lo propio suyo es ordenarlas a todas; y ella misma es aproximadamente la arquitectónica respecto de todo"[61]. En efecto, más que los principios –que ya son conocidos por el hábito de los primeros principios–, lo que permite conocer el hábito de sabiduría –aunque no exclusivamente– es –según el de Aquino– el hábito de los primeros principios (también el de la sindéresis). No parece que su tema propio sea conocer realidades extrín-

---

q10, a10, ad5. He aquí otros dos pasajes semejantes: "quod enim habitus nobilissimi nos non lateant, intelligitur de habitibus cognitivae partis, de quorum perfectione certitudo est; non autem de habitibus affectivae, qui latent, ut in charitate patet". *In II Sententiarum*, d21, q2, a3, ad5; "Philosophus dicit in II *Posteriorum Analiticorum* quod inconveniens est nos habere habitus princ.-piorum, et nos latere. Ergo eadem ratione et alios habitos". *In III Sententiarum*, d23, q1, a2, sc2.

58 "Est autem veritas quod sapientia est una scientia, quae tamen considerat plura principia". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XI, lect1, n4.

59 "Sapientia autem nullus generationis, idest operationis est considerativa, cum sit de primis principiis entium". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect10, n2.

60 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q66, a5, co. "Sapientia non solum utitur principiis indemostrabilibus, quorum est intellectus, concludende ex eis". I-II, q66, a5, ad4; "sapientia... considerat conclusiones et principia; et ideo sapientia est scientia et intellectus". *In I Sententiarum*, d1, q3, qc1, co.

61 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q66, a5, co.

secas, sino las más íntimas. Por eso se puede considerar que éste es el conocer más humano. Pero para conocer las realidades íntimas, su luz no debe ser como la de un foco iluminante, sino como la de una luz estante en la intimidad, es decir, una claridad que permite conocer las diversas facetas reales de la intimidad (los hábitos innatos y la propia persona en su sentido personal, es decir, como ser cognoscente). De modo que el hábito de sabiduría debe admitir una multiplicidad temática jerárquica: realidades de distinto nivel ontológico que no se pueden dar separadas.

Los *primeros principios* no están dentro, en la intimidad humana, porque de estarlo –como se ha dicho–, esa intimidad no sería libre sino necesaria, fundante. Pero es claro que un hombre no es necesario y que no es el fundamento de nada de lo real. Sentirse necesario o el centro de lo real no pasa de superflua vanidad. Tampoco la *naturaleza* humana (las potencias sensibles, el cuerpo, etc.) están en la intimidad personal humana (ya hemos aludido a que no existe identidad entre la persona y sus potencias, tanto inorgánicas como orgánicas). Tampoco la inteligencia y la voluntad activadas pertenecen a la intimidad personal. Sentirse la persona reducida a su naturaleza o esencia es perder el sentido personal. Por eso, si alguien intenta buscar su sentido como un quien distinto en su naturaleza o esencia humanas, ésa será una búsqueda vana, pues el reconocimiento personal no se puede dar en un ámbito que no es personal.

Por otra parte, el hábito de los primeros principios, que permite conocer lo real fundante externo no puede ser ajeno a la intimidad personal, aunque no coincida con ella, porque de serlo, la persona no estaría abierta a la totalidad de lo real, no sería coexistente sino aislada, solitaria. Si tal hábito no es ajeno a la intimidad personal, pero tampoco coincide con ella, debe ser conocido como unido a ella. El conocer que permite verlo aunado a la persona debe correr seguramente a cargo del hábito de sabiduría.

Por lo demás, si el tema del hábito de sabiduría es más alto, más real, que el del "intellectus", éste no puede reducirse a conocer los otros hábitos innatos, puesto que estos no son ningún acto de ser, mientras que los temas del hábito de los primeros principios sí lo son. En consecuencia, la luz de la sabiduría debe permitir conocer la propia persona humana como "actus essendi hominis", porque su acto de ser es superior a los actos de ser extramentales (tal como son iluminados por el hábito de los primeros principios); y es superior, porque el ser personal se conoce como libre, mientras que los actos de ser extramentales se advierten como necesarios.

Por otra parte, cuando el hábito de sabiduría alcanza a la persona como ser, la conoce como luz. El acto de ser personal es una luz cuya intensidad supera la que de él deja traslucir el hábito (por eso es coherente emplazar el *intelecto agente* a nivel de acto de ser humano, siendo éste superior al hábito de sabiduría). Ahora bien, una luz personal sin tema es absurda. Con todo, su tema no

puede ser ni ella misma ni otra persona humana. Lo primero, porque, aunque seamos superiores a lo que de nosotros alcanzamos a conocer, sin embargo, nadie es superior a sí. Por tanto, toda persona humana es incapaz de dotar de sentido completo a su propio ser personal. Lo segundo, porque nadie puede saber si es superior a los demás o a la inversa, ya que siempre alcanzamos a conocer parcialmente tanto el propio ser personal como el de los demás. Somos un misterio para la luz de nuestro hábito de sabiduría, pero no un misterio por falta de luz cognoscitiva en el hábito, sino por sobreabundancia de luz en el acto de ser. Por eso nadie se puede destinar a sí mismo ni tampoco a ninguna persona humana. Si el tema de la persona humana no puede ser ella misma (o los demás), ya que ella se alcanza con un hábito (el de sabiduría, que no es persona), no requiere emplear su mismo ser personal para conocerse (pues haría superfluo al hábito de sabiduría). De modo que el hábito de sabiduría plantea directamente la cuestión del propio conocimiento personal, e indirectamente la pregunta por el *para* o *tema* de la propia persona humana.

Por lo demás, el hábito de sabiduría es superior al hábito de los primeros principios por doble motivo, porque debe permitir conocerlo a él, y porque permite conocer temas superiores al propio hábito de sabiduría, como es la *persona* humana. Conviene que el hábito de sabiduría sea superior al "intellectus", porque lo conocido por la sabiduría, el ser personal, es superior a lo conocido por el "intellectus", los actos de ser impersonales. A la par, conviene que el "intellectus" sea superior a la sindéresis, porque lo conocido por él es superior a lo humano conocido por la sindéresis, pues ni la razón ni la voluntad son *actos de ser*, sino que forman parte de la *esencia* humana. Añádase que conviene que la sindéresis sea superior al hábito adquirido de ciencia, porque lo conocido por la sindéresis, la naturaleza humana y el desarrollo de las potencias superiores con hábitos y virtudes, pese a ser compatible con las demás realidades del universo físico, es superior a ellas, es decir, no se reduce a ellas, pues en la naturaleza humana se manifiesta por doquier la libertad personal, mientras que la ley del universo físico es la necesidad. Con otras palabras: la sindéresis conoce la *esencia humana* mientras que la ciencia conoce la *esencia del universo*, y es claro que la primera es superior a la segunda porque es inmaterial, libre, cognoscente y volente. Con lo que precede quedan comparados los hábitos entre sí. Resta, por tanto, comparar el "intellectus" con una realidad superior a él que no es un hábito, sino un acto.

6. "Intellectus" e intelecto agente

Tomás de Aquino mantiene taxativamente que el intelecto agente es una realidad distinta del hábito de los primeros principios[62]. Para Silvestre de Ferrara la distinción entre ambos estriba en que uno es como la causa y el otro como el efecto[63]. Sin embargo, esto no se debe entender como si se afirmarse que el hábito de los primeros principios fuese, en rigor, *efecto* del intelecto agente[64], porque la causalidad, válida en física, no es vigente en teoría del conocimiento. En rigor, la luz cognoscitiva no "causa" ni los objetos conocidos (ideas) ni los temas reales; y el entendimiento agente actúa como luz[65]. Para Tomás de Aquino el hábito de los primeros principios es el instrumento[66] o la "habilitas" del intelecto agente para conocer unos temas, los primeros principios.

Ambas luces, la del intelecto agente y la del hábito, son innatas. Tomás de Aquino afirma que para conocer los primeros principios "no se requiere una nueva luz inteligible, sino que basta con la luz naturalmente insita"[67]. Como se ha advertido, tampoco admite el que el hábito de los primeros principios sea inherente al entendimiento agente[68]; por eso afirma que "la potencia de la que surge esto (*la luz*) es simplemente activa y se llama entendimiento agente, el cual no obra mediante algún hábito…, es el intelecto posible el que opera me-

---

62 "Harum duarum virtutum (entendimiento agente y posible) sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d17, q2, a1, co.

63 Cfr. Silvestre de Ferrara, *In Summa Contra Gentes*, III, c46, nIV, 1.

64 Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c78, n6.

65 Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c78, n2, n5 y n7.

66 "Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemostrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemostrabilia cognoscimus abstraendo a singularibus, ut docet Philosophus in I *Posteriorum Analiticorum*, unde oportet praexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius; quia vero principia comparatur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam eius, quia per ea, facit alia intelligibilia actu". Tomás de Aquino, *De anima*, a5, co.

67 Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, I, 1, 1, co3. Con ello se sale al paso del averroísmo, que colocaba al entendimiento agente en el mundo supralunar, es decir por encima del hombre; de ahí que entienda que este acto no es propio de cada hombre sino uno y único. Pero el "intellectus respectu cognitionis primorum principiorum, naturalem quemdam motum habet". *De potentia Dei*, q2, a3, co.

68 "Unde in potentia quae est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a9, ad10.

diante algún hábito"[69]. Tomás de Aquino no acepta que el entendimiento agente sea "sujeto" de hábitos. Con todo, si ponemos esa tesis en correlación con la afirmación tomista de que "el hábito no puede ser principio de la persona subsistente, sino que sigue al ser"[70], se puede proponer que el entendimiento agente actúe como el *esse* personal respecto de los hábitos. Con ello la distinción clásica *esentia-esse* quedaría referida al hombre. Y la consecuencia inmediata de esa aplicación es que el entendimiento agente estará a nivel de *esse hominis*, mientras que el posible y los hábitos adquiridos lo estarán a nivel de *essentia*. Con todo, resulta inusual o desacostumbrado elevar el intelecto agente a nivel del *actus essendi*. La mayoría de escritos sobre él lo reducen a su función de hacer inteligibles en acto a los fantasmas de la imaginación[71]. Otros lo entienden como una mera pieza explicativa[72]. Alguno, incluso, le priva de su actividad cognoscitiva, puesto que quien conoce –declaran– es la inteligencia y no el intelecto agente[73]. Otros lo describen como una *virtus*, "causativa o factiva", sin caer en cuenta de que el conocer no produce o fabrica nada.

Por otra parte –como también se ha advertido– cabe observar que Tomás de Aquino designa algunas veces al intelecto agente como "potencia": "pues la potencia que es sólo agente no necesita virtud para el hecho de que sea principio del acto…, de donde la virtud de tal potencia no es otra cosa que la misma po-

---

[69] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d141, q1, qc2, ad2. Y esa es su perfección, porque "possibilis intellectu non intelligit perfecte nisi perficiatur aliquo habitu". *In III Sententiarum*, d141, q1, qc2, sc1. Siempre que se refiere a los hábitos, Tomás de Aquino pone en consideración al entendimiento posible. Otro texto similar dice así: "intellectus autem in habitu vel formalis ab eis dicitur quando intellectus possibilis iam perfectus est specie intelligibili, ut operari possit". *In II Sententiarum*, d17, q2, a1, co.

[70] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d2, q2, a2, ad2. El texto completo dice así: "unio autem in persona est ad unum esse personale; habitus autem non potest esse principium personae subsistentis, sed est ad esse consequens".

[71] Cfr. S. Ramírez: *De habitibus in communi*, *Opera Omnia*, vol. VI. Este autor, aparte de no asignar más función al entendimiento agente que la de iluminar los fantasmas, no deja claro que no puede ser más que el entendimiento agente el que tiene que "causar" los hábitos en el posible.

[72] "El intelecto agente… es, por tanto una instancia teórica a la que se acude para explicar la relación entre la inteligencia y la sensibilidad". A. Riera Matute, *La articulación del conocimiento sensible*, Eunsa, Pamplona, 1970, p. 146.

[73] Esa tesis la defendieron, entre otros, algunos comentadores renacentistas como Báñez y Suárez. Cfr. respecto del primero: J. A. García Cuadrado, *La luz del intelecto agente: estudio desde la metafísica de Báñez*, Eunsa, Pamplona, 1998. Cfr. respecto del segundo: A. Grau i Arau "La función del entendimiento agente en la epistemología de Francisco Suárez", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), pp. 185-203; R. Sevilla, "El entendimiento agente en la gnoseología de Francisco Suárez", *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 273-300.

tencia. De tal clase de potencia es la divina, el intelecto agente y las potencias naturales"[74]. Sin embargo, cabe preguntar si la palabra "potencia" en estos casos se debe tomar en sentido estricto o más bien analógico. El de Aquino piensa que es una potencia. A mi juicio, no lo es. Ahora bien, el mismo Tomás lo compara a la "potencia" divina, y es claro que Dios es Acto Puro, sin potencias o facultades. Por tanto, si la "potencia" divina coincide con el *ipsum esse subsistens*, ¿qué impide que el intelecto agente sea del nivel del *actus essendi* humano?

El estudio del *intellectus agens* es difícil, sencillamente porque, como recuerda Polo, "su actividad no es susceptible de comparecencia. Se trata de una actividad inconsciente que no se contiene o trasluce en la esencia pensada, ni es tampoco la razón de que se piensen éstas u otras esencias"[75]. Es precisamente a este autor al primero que le debemos el emplazamiento del intelecto agente en el orden del *esse hominis*[76]. ¿Por qué Tomás de Aquino no lo hizo?, ¿tal vez por la prohibición de su Orden de 1244 que pesaba sobre él y que amonestaba a los docentes dominicos a no inventar opiniones novedosas, sino a seguir las más comunes y aprobadas?[77]. Es posible. ¿Acaso porque no aceptaba que el *actus essendi hominis* sea cognoscente? No es tan posible. ¿Tal vez porque el tema del intelecto agente fue un caballo de batalla permanente durante toda su carrera académica[78], y seguramente no dijo más por no echar más leña al fuego? No parece posible, porque salió en nueve libros al paso de esos errores. En cualquier caso, se trata un tema que por su relevancia y profundidad merece la pena

---

[74] Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a1, co.

[75] L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, p. 309.

[76] "(El intelecto agente) se puede poner en el orden del *esse*, a partir de la distinción real entre esencia y ser: no es ni facultad ni sustancia, porque el *esse hominis* tampoco lo es". L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 15. F. Haya afirma asimismo: "Si el conocer no es ser, entonces deviene adjetivo y superfluo, inconciliable con la unidad del fundamento". *Tomás de Aquino ante la crítica*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 199.

[77] *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, B. M. Reichert (ed.), "Monumentos Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica", t. 3, Typ. Polyg. S. C. Propaganda Fidei, Romae, 1898, vol. 1, 29, lin. 5-6.

[78] Cfr. mis trabajos: "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", pp. 105-124; "La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente", *Actas del XI Internacional de Filosofía Medieval*, Oporto 2002, pp. 26-32; "La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente", *Espíritu*, 2003 (52/128), pp. 207-226; "Los filósofos del s. XIII que negaron el intelecto agente. Revisión crítica", *Dar razón de la esperanza*, Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 1277-1300.

seguir investigándolo, pero en otro contexto[79], porque el intelecto agente no es un hábito.

Una última cuestión: ¿por qué el intelecto agente se sirve de instrumentos innatos para conocer lo humano inferior (sindéresis), para conocer lo real principial extramental (*intellectus*), e incluso para conocer a la propia persona (sabiduría). Se puede proponer esta solución: para no confundir su tema propio con el de aquellos. ¿Cuál es su tema propio? Una realidad que sea más que la naturaleza y esencia humanas, más que realidad principial fundante (más que acto de ser impersonal) y más que persona humana. Pero eso, sólo Dios.

---

[79] He tratado de este tema en mi trabajo *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

CAPÍTULO 22

UNICIDAD E INNATISMO DEL HÁBITO DEL "INTELLECTUS"

1. Planteamiento

Conocido es el texto de Aristóteles en el que se afirma que la contemplación es la forma más alta de vida humana[1]. Sin embargo, no se repara de ordinario en que, por el contexto de esa expresión, el Estagirita viene a sentar la tesis de que la vida es el crecimiento según los hábitos. Si el conocimiento habitual es superior al actual u operativo y, además, fin respecto de éste[2], vale la pena centrar la atención en el conocimiento de uno de los hábitos más altos, en concreto, el de los primeros principios.

Atendiendo a los textos de Tomás de Aquino, en este capítulo se estudiará dicho hábito, para intentar arrojar luz sobre esta pieza clave de la teoría del conocimiento humano. Dado que la temática es amplia, se atiende en exclusiva al carácter *unitario* e *innato* del hábito. En el siguiente se estudiará el *sujeto* y *tema* del mismo. Como se ha indicado, el nombre más usual de este hábito en el *corpus* tomista es el de "intellectus", término equívoco, pues se emplea tanto para designar a la potencia intelectual en general (la razón), como al acto de entender en general, como, en concreto, para referirse a este hábito[3]. Otras veces se le designa como "habitus principiorum".

A continuación se intentaran responder las siguientes cuestiones: 1) ¿Es un hábito único o son varios? 2) ¿Es un hábito innato o adquirido? 3) ¿Qué es lo comúnmente aceptado respecto de su innatismo? 4) ¿Qué es lo controvertido? 5) ¿Puede radicar este hábito en la inteligencia? 6) ¿Se puede confundir con el

---

[1] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, c5, 417 b 16.

[2] Para algún autor incluso "el conocimiento más importante y que atañe más radical y constitutivamente al ser humano es el conocimiento habitual de sí en cuanto delante del Absoluto", J. I. Murillo, *Operación, hábito y reflexión*, pp. 213-214.

[3] Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a12, co. Y en otro pasaje se dice: "Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemostrabilia". *In Ethicam*, VI, lect5, n5.

intelecto agente? 7) ¿Cuál es la clave de su vinculación con la razón y con el intelecto agente? 8) ¿Cuál es la razón de su innatismo? 9) ¿Por qué en este nivel cognoscitivo no cabe error?

2. ¿Es un hábito único o son varios?

De los hábitos de los primeros principios habla Tomás de Aquino en plural. Un buen comentador suyo, Juan de Santo Tomás, defendió la distinción de dos modos de conocer los primeros principios[4]. Con todo, para este tomista, en rigor, no se trata de hábitos distintos, sino de dos especies dentro de un mismo hábito: "sobre la distinción de la sindéresis respecto al intelecto de los primeros principios, respondemos que no hay que distinguir la sindéresis de todo el género del hábito de los principios, sino que hay que ponerla bajo el mismo, de modo que el intelecto, o el hábito de los principios sea como la especie subalterna, que se divide en dos especies, a saber el intelecto de los principios especulativos, y la sindéresis, que es de los prácticos, como la ciencia es especie subalterna, la cual se divide en varias especies de ciencia"[5].

Con todo, el planteamiento de este comentador, más que solucionar, complica más la resolución del problema, pues para responder sobre la unidad o pluralidad del conocimiento habitual de los primeros principios habría que esclarecer también si existe un único hábito de ciencia o varios. Como se ha

---

[4] "Dico ergo: Quod habitus principiorum probabilium distinguuntur ab habitu principiorum evidentium et similiter habitus principiorum practicorum a speculativis… Ratio primae partis est quia lumen probabile et evidens semper differunt essentialiter. Sunt enim inter se opposita evidens et non evidens, necessarium et contingens, ergo non possunt eodem modo attingi. Et eadem ratione principia practica non possunt pertinere ad eunden habitum cum speculativis, quia certitudo practica perficitur certitudine moralis secundum convenientiam moralem et applicat ad actiones contingentes, ad quas inclinat, quales sunt actiones voluntatis et opera factibilia per artem". Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus, Logyca*, Marietti, Turín, 1948-1949, vol. 2, q26, a1, vol. 1, p. 794. "Et sic principia practica non sistunt in ipso cognoscere, sicut specuraliva, sed respiciunt ipsum operari recte operatione alterius potentiae, praesertim in moralibus, quae solum habent pro materia dirigibili, et mensurabili actiones liberas. Unde se extendunt ista principia practica ad aliam potentiam, quam intellectus; intellectus enim speculativus extensione fit practicus". Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, q62, d16, a2, XXX, vol. 6, 459 a.

[5] Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, q62, d16, a2, XXXIV, vol. 6, 460. Cfr. sobre este punto: J. Petrin, "L'habitus des principles speculatifs et la synderese", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1948 (18), pp. 208-216.

visto, para Tomás de Aquino los hábitos de ciencia son varios[6]. Pero con ello no resolvemos el problema de si el conocimiento de lo principial es uno o plural[7], sencillamente porque lo inferior no da razón de lo superior, y es claro que el hábito de ciencia es inferior al de los primeros principios.

La distinción que propone Juan de Santo Tomás referida al hábito de los primeros principios parece más bien de corte lógico que real. Para Tomás de Aquino, a diversos *temas* reales corresponden siempre diversos *métodos* cognoscitivos. En consecuencia, en este caso, dado que el de Aquino admite primeros principios teóricos distintos de los prácticos, a cada uno de esos temas corresponderán distintos métodos cognoscitivos o hábitos. Si los primeros principios teóricos son asuntos reales distintos de los prácticos, el hábito que conoce los primeros deberá ser distinto del que conoce los segundos. A la par, como la distinción en lo real no es sino jerárquica, la distinción entre los diversos niveles cognoscitivos también deberá serlo. De modo que uno de los hábitos deberá ser superior, por más cognoscitivo, que el otro. Y si lo es, deberá relacionarse con el inferior como el que lo favorece y posibilita. Y a la inversa, el inferior deberá relacionarse con el superior como el que se subordina a aquél y lo sirve.

Péghaire puso en tela de juicio la propuesta de que el hábito de los primeros principios y la sindéresis sean hábitos distintos[8]. A favor de su tesis ofreció este argumento: Tomás de Aquino distingue entre razón teórica y razón práctica no como dos razones o potencias distintas, sino como dos usos de una misma facultad[9]. Y si se acepta que los primeros principios son la raíz de la distinción de ambos usos racionales, por coherencia se deberá mantener que se trata de un único hábito, aunque tenga diversos modos de conocer, es decir, a pesar de que tenga dos usos o modos de conocer distintos. Lehu también mantiene que la sindéresis no se diferencia del hábito de los primeros principios especulativos, pues se da unidad –declara– entre ambos[10]. De similar parecer, pero derivado de

---

6 En efecto, una es la ciencia que versa sobre la realidad física, es decir, la física de causas (o física aristotélica clásicamente considerada), y otra la ciencia positivista, que no procede conociendo la concausalidad física, sino analíticamente, y es claro que el análisis no es un procedimiento adecuado para conocer las causas físicas, puesto que éstas sólo se conocen como *concausas* entre sí o *ad invicem*, jamás aisladas. Son, pues, dos modos distintos de la razón para conocer asuntos distintos.

7 Efectivamente, la ciencia física trata de *principios* (las cuatro causas), pero no de *primeros* principios; y la ciencia positivista trata de asuntos mentales (que se aplican más o menos a la realidad física), que por serlo, no son principios. Por ello, desde esta perspectiva se ignora si estos primeros principios son varios o uno sólo, e incluso si son reales o mentales.

8 Cfr. J. Péghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*, p. 229, nota 1, y p. 256.

9 Cfr. mi trabajo *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*.

10 L. Lehu, *La raison, régle de moralité*, Paris, 1930, pp. 144-145.

una confusión paradigmática en cuanto a las denominaciones, fue la de Suárez, pues llamó "intellectus principiorum" tanto al hábito de los primeros principios especulativos como a la sindéresis[11].

Sin embargo, es conveniente mantener que –tanto en el *corpus* tomista como realmente– la sindéresis es un hábito distinto del hábito de los primeros principios especulativos. Petrin defiende esta distinción con tres argumentos: a) por la misma razón de ser de cada hábito; b) por la inteligibilidad de sus objetos (temas) respectivos, y c) por la intervención de la voluntad en la adhesión a la inteligencia en cada caso[12]. Las dos primeras razones parecen claras y aceptables, pues a distintos temas, distintos métodos. Atendamos, pues, a la tercera. ¿Se adhiere la voluntad por igual o de modo distinto a lo conocido por uno y otro hábito? Se puede sostener –siguiendo los textos tomistas– que, más que hablar de la adhesión de la voluntad a lo conocido por cada hábito, el asunto hay que plantearlo de modo inverso, a saber, si alguno de estos hábitos permite conocer a la voluntad mientras que el otro prescinde de tal conocimiento. Parece claro que para Tomás de Aquino la sindéresis activa a la voluntad y a la razón práctica[13]. Ello indica que ambas facultades se pueden considerar como el tema de la sindéresis. Pero es manifiesto que, aunque ambas potencias se puedan pensar como *principios* de operaciones, ninguna de ellas es un *primer* principio. El hábito de los primeros principios debe ser realmente distinto de la sindéresis a raíz de la distinción real de sus temas, pues en caso contrario no podríamos discernir entre lo teórico y lo práctico, entre lo necesario y lo contingente.

---

[11] Cfr. F. Suárez, *Opera Omnia*, Paris, Ludovicum Vivés, ed. Nova, Bibliopolam Editorem, 1856-1978, vol. III, 752, 9 A.

[12] Las razones con que fundamenta esta tesis el autor son: a) "L'intellect des principes speculatifs a pour raison d'être simplement et uniquement la perfectión de la intelligence dans la consideratión de la vérité... La raison de être de la syndérèse comporte un element nouveau. Il ne s'agit pas en effet pour elle uniquement de parfaire la faculté dans la perception du vrai, mais de la rendre apte, d'une façon embyronaire, à diriger l'agir et le faire des autres facultes"; b) "I y a donc dans l'objet de la syndérèse un élèment irreductible à tout objet de connaissance spéculative, c'est-à-dire la conformité ou l'opposition avec l'inclination naturelle de l'appetit pour le bien de l'homme"; c) "À l'égard de celles-ci, (las verdades especulativas), la motion de la volonté est possible, mais non nécessaire". "L'habitus des principes speculatifs et la synderese", *Revue de l'Universite d'Ottawa*, 1948 (18), pp. 208-216.

[13] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, co; I-II, q90, a2, ad3.

3. ¿Es un hábito innato o adquirido?

Tomás de Aquino afirma en multitud de pasajes que el hábito de los primeros principios es un conocer "natural"[14], "inserto en nosotros"[15], que "se tiene por naturaleza"[16], etc. Si se rastrea en el *corpus* tomista el significado del término "natural" referido a este hábito (que se predica tanto del hábito de los principios especulativos como del de los prácticos[17]), se observa que para Santo Tomás "natural" aquí indica "innato"[18]. Sin embargo, la afirmación del *innatismo* de este hábito parece estar en contradicción con lo que Aristóteles escribió en los *Posteriores Analíticos*[19], y con el propio comentario de Tomás de Aquino a ese pasaje, entre otros textos[20]. Sin embargo, el de Aquino matiza que "los hábitos de los primeros principios no existen en nosotros determinados y

---

[14] "Habitus naturalis". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad5; "naturalis habitus". *In III Sententiarum*, d23, q3, a2, ad1; "habitum naturalem". *De veritate*, q15, a1, co; "habitus naturalis", "hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse". *De veritate*, q16, a1, co; "a natura nobis proveniens"; II-II, q47, a6, ad3; "intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis"; I-II, q51, a1, co.

[15] "Habitum illum primorum principiorum quorum cognitio naturaliter est insita nobis secundum quod in omnibus iudiciis dirigimur". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q1, a1, ad3; "sunt nobis indita". *Summa Theologiae*, I, q79, a12, co; "prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia praecognita facit aliquis inveniendo se scientem in actu". *In Ethicam*, II, lect4, n7.

[16] "Habitus primorum principiorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d1, q1, a3, qc2, ad3; "in VI *Ethicorum*, inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura, unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita". *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, sc.

[17] "Principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa". Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, III, 12, co; "prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis". *In Ethicam*, II, lect4, n7.

[18] Con todo, algunos pensadores no aceptan el innatismo de este hábito. Cfr. T. Urdánoz, "Introducción al tratado sobre los hábitos y virtudes en general", *Introducción a la Suma Teológica*, BAC, 1954, vol. V, p. 75. Otros declaran del hábito que sólo es innato *incoativamente*: "No se puede decir que la ordenación del intelecto al conocimiento de los principios sea como la de una facutad *ut natura*, sino más bien hay que decir que se trata de un conocimiento que tiene su fundamento en la ordenación natural del entendimiento al ente como a su objeto propio. Hay una ilclinación preconsciente y prevoluntaria del entendimiento a la realidad". P. Moya, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, p. 167.

[19] "Philosophus, in fine posteriorum, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, co.

[20] Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q 3, a2, ad1; *In Analytica Posteriora*, II, lect20, n11; *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, co.

completos"[21] por naturaleza. Cuando explica a qué se refiere con esa incompletitud nativa afirma que "el hábito de los primeros principios se dice que se adquiere por el sentido en cuanto a la distinción de los principios, no en cuanto a la luz por la que se conocen los principios"[22]. De manera que lo se acepta como innata es la *luz* del hábito, no lo conocido temáticamente como distinto por éste.

Sin embargo, de lo que precede deriva una cuestión que carece de respuesta explícita en las obras de Santo Tomás, a saber: si se sostiene que este hábito siempre es luz cognoscitiva, hay que entender esa afirmación en el sentido de que, o bien existe desde el inicio en cada hombre, o bien existe en el hombre desde un momento determinado de su vida. Si existe desde el inicio, la pregunta que cabe es ¿cómo es posible que a una luz, un conocer, le falte su tema conocido en algunas circunstancias, pues un conocer sin tema conocido es absurdo? Si el tema conocido no existe desde el inicio, habrá que dar cuenta de su advenimiento en un momento determinado, a la par que resolver el problema de la compatibilidad de esta tesis con lo que se mantiene sobre su innatismo.

Un discípulo tomista que defendió el innatismo del hábito fue Hanibaldo. Otros, como Cayetano[23], lo negaron. Tras éste se han dado diversas opiniones sobre este punto. En síntesis, las tesis de los comentadores tomistas al respecto se pueden resumir, siguiendo a Ramírez[24], en dos grupos:

A) Acerca de las *especies* inteligibles (que se le suelen asignar al hábito como temas propios suyos), todos opinan que son *adquiridas*.

B) Acerca de la *luz* inteligible se dan, fundamentalmente, dos explicaciones. Por tanto, dentro de este grupo se pueden distinguir dos subgrupos:

---

[21] Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, II, lect20, n11.

[22] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q3, a2, ad1. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, co.

[23] Cfr. Cayetano, *In Summa Theologiae*, q51, a1, n2. En este comentarista se basa para mantener que los primeros principios son adquiridos: "Solutio autem, illa problematis originis principiorum haec est: prima principia mathematicae, *ipsa* ergo *iudicia universalia* (*non tantum notiones* subiecti et praedicati) oriuntur *per immediatam abstractionem* a phantasmatae". "De origine principiorum scientiae", *Gregorianum*, 1933 (14), p. 154. Lo que afirma de los primeros principios de la matemática lo hace extensible a los de la metafísica: "in his principiis (et mutatis mutandis in principis quoque metaphysicis…". Al final concluye: "cognitio principiorum in oppositione ad cognitionem conclusionum tribuitur intellectui agenti; quia huius munus est abstraere a sensu; oriuntur per abstractionem"; p. 173. En suma, "omnibus perpensis nobis videtur S. Thomas stare a parte Caietani… ad habendam cogniotionem principium et ipsae exigit previam experientiam "complexionis terminorum" ut in ea intueamur principiorum"; p. 182.

[24] S. Ramírez, *De habitibus in communi*, *Opera Omnia*, vol. VI, pp. 274-322.

1) Los que afirman que la luz es *natural o innata*, diciendo que es la misma cualidad de la potencia intelectiva. De ese parecer fueron Durando (*In III Sententiarum*, d33, q1, ad2), Soto (*De iustitia et iure*, I, q4, a1), Báñez (*In Summam Theologiae*, I, q79, a12), Vázquez (*In Summam Theologiae*, I-II, disp. 79, caps. 2-4), o los que mantienen que pese a ser esa luz distinta de la potencia, dimana de ella, o bien posteriormente, como afirmaba Cayetano (*In Summam Theologiae*, I-II, q51, a1, n2), o bien a la vez [*statim*], como mantenía M. Serra (*In Summam Theologiae*, I-II, q. 51, a. 1).

2) Los que afirman que la luz es *adquirida* por actos propios y es realmente distinta de la potencia intelectiva. Y esto admite una doble modalidad explicativa:

a) La luz del hábito es adquirida por un *único* acto. Así lo sostuvieron Silvestre de Ferrara[25] y Juan de Santo Tomás[26] (*In Summam Theologiae*, I-II, d16, a1, n12, y a2).

b) La luz del hábito es adquirida por *varios* actos, como afirmaba, por ejemplo, Rubio (*In I Posteriorum*, c26, tract1, n13 y n15-n16). También Derisi sostiene una posición semejante[27].

4. Lo aceptado del innatismo

De lo que precede se puede deducir que existen un par de puntos comúnmente aceptados por los tomistas.

---

[25] He aquí la opinión de este autor: "De las palabras de Santo Tomás se desprende que el hábito de los primeros principios que llamamos naturales y que están en nosotros por naturaleza, no se llaman así naturales o insertos por la naturaleza como si lo fuesen congénitos a nosotros desde el mismo nacimiento; pues si estuvieran en nosotros desde la generación según sí mismos y formalmente, no se adquirirían por los sentidos, como dice Santo Tomás aquí; sino que se dicen naturales en nosotros, puesto que no son causados por discurso y argumentación, sino inmediatamente por el entendimiento, y que naturalmente, con los fantasmas de los términos que están en nosotros, opera los mismos hábitos en el entendimiento posible". Silvestre de Ferrara, *In Summam Contra Gentes,* II, c78, nn. 1-3, vol. XIII, 495.

[26] Este hábito "no es concreado con la misma potencia, como algunos dijeron, ni tampoco es dado por naturaleza, sino adquirido por la luz del entendimiento agente y supuesta la impresión de las especies abstractas de los sentidos". Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, *Logyca* II, q26, a1, vol. 1, 793.

[27] El hábito de los primeros principios –declara Derisi– "no es innato, pero en el preciso momento en que el entendimiento conoce algo, junto con ese conocimiento se posesiona de él". O. N. Derisi, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1980, p. 236.

a) Las especies inteligibles son el tema propio del hábito

Sin embargo, esa tesis se enfrenta con una serie de problemas no resueltos. En efecto, si se supone que las especies son el tema del hábito ¿cómo se acepta que son a la par y sin confusión el objeto propio de las operaciones abstractivas?, ¿acaso el hábito de los primeros principios se confunde con las operaciones abstractivas? Si las especies son el tema del hábito, ¿cómo armonizar esto con la tesis comúnmente admitida de que las especies son abstraídas por el intelecto agente? ¿En qué sentido una especie puede ser un primer principio? Parece que en ninguno, porque la especie no es real sino mental. Debido a estas perplejidades, alguien se puede sentir urgido incluso a clarificar el lenguaje, y preguntar si se está hablando de primeros principios *reales*, *mentales*, o de *ambos a la vez*, o inclusive a cuestionar qué se entiende por *principio*, qué por *primero*, etc. Intentemos clarificar estas cuestiones a continuación:

1) *Una especie mental no es, por definición, real. Por ello no puede ser ni principio ni primero. Las especies ni son principiadas ni principian nada.* Ser presentadas por el acto de conocer evita que sean causadas, principiadas, realmente. Ser ideales o intencionales prohíbe que causen, principien, realmente (recuérdese el adagio medieval: ser conocida es para una realidad una denominación extrínseca).

Si lo que se conoce por la luz del hábito son *especies* mentales abstraídas, éstas, precisamente por serlo, ni pueden ser *primeros principios reales*, ni pueden ser intencionales respecto de ellos. Lo primero, porque las especies ni son principiadas (no son *efectos* reales de los actos de conocer), ni principian nada (no son *causas* reales)[28]. Efectivamente, las especies no son reales sino mentales, y por ello *intencionales*. Lo segundo, porque las especies tampoco son intencionales respecto de los primeros principios reales, sencillamente porque estos, si no son sensibles, no se pueden abstraer. No se pueden abstraer, por ejemplo, el acto de ser de Dios o el acto de ser del universo, y, con seguridad, muchos admitirían que se trata de dos primeros principios reales. Si estos se abstrajesen, nadie podría dudar respecto de ellos, puesto que la abstracción humana procede de modo común para todos los hombres (a nivel abstractivo ningún hombre parece aventajar a otro). Ninguna especie mental es intencional respecto *actos de ser* reales, porque sólo lo es respecto de *quididades* o *formas físicas*. Pero, recuérdese, las formas no son actos de ser, no son primeros principios reales.

En cambio, si se acepta que el tema del hábito son los primeros principios *reales*, estos no pueden ser especies mentales, puesto que ninguna especie es un

---

[28] Cfr. al respecto mi trabajo *Conocer y amar*, capítulo I.

principio real, y aún menos *primero*, sino justamente lo que suple (por su índole ideal) al carácter principial de lo real.

2) Se podría objetar a la tesis precedente que por primeros principios no se entienden los que son *reales*, sino los mentales. Además, son exclusivamente *mentales* pero no como especies, sino como reglas lógicas válidas para todos los hombres, o patrones mentales ineludibles de nuestro modo de proceder racional. O sea, la mente humana contaría inicialmente con unos parámetros fijos de los que no podría escapar su posterior operatividad. Serían sólo "principios" de todo nuestro ulterior modo de pensar, pero no principios reales.

Sin embargo, si son sólo reglas lógicas, ¿por qué las aplicamos a lo real extramental? Y si las aplicamos a lo real ¿qué es *primero*: lo real o nuestras reglas lógicas?, es decir, ¿quién sigue a quién? Si se responde que primero son nuestras reglas mentales, caemos en una suerte de idealismo. Pero parece claro que lo mental no constituye a lo real, sino que se pliega a sus condiciones. Además, según esa tesis, la imposición por nuestra parte de criterios lógicos a lo real no sería ni justificable, ni podríamos conocer lo real tal como es, sino según esas pautas mentales que los humanos usaríamos. Ahora bien, esta especie de "verdad" no fundada en el "ser" carece de fundamento, es decir, no podríamos saber por qué nuestra lógica es así, y si cabe una mejor que ésta. En rigor, no podríamos defender si es "verdadero" nuestro modo de pensar y por qué lo es.

b) Las especies son adquiridas

Los tomistas también están de acuerdo en que las especies de este hábito son adquiridas, porque así lo declara el propio Tomás de Aquino. Con esto, aunque se considere que la luz del hábito es innata, se evita asemejar la doctrina tomista a la agustiniana de las *rationes seminales*[29].

Sin embargo, –conviene insistir– si se acepta que el tema del hábito de los primeros principios son los principios reales extramentales, el tema del hábito no pueden ser las especies, porque éstas no son principios. De ese modo, sobra plantear si éstas son innatas o adquiridas.

Por lo demás, es claro que las especies, que son el objeto de la operación preliminar de la inteligencia, la abstracción, no pueden ser sino adquiridas, pues si fueran innatas, sería lo único que no podríamos conocer, y ni siquiera postular

---

[29] Degl'Innocenti, por ejemplo, opone la concepción agustiniana de la iluminación divina de las ideas seminales a la doctrina aristotélico-tomista de los primeros principios conocidos por la luz intelectual que, en rigor, tiene como causa al intelecto agente humano. Cfr. "La conoscenza sapienziale in S. Tommaso", *Aquinas*, 1966 (9), pp. 143-161.

su existencia, pues la especie es formada precisamente por el acto de abstraer, y antes de abstraer la inteligencia es *tabula rasa*. Al margen de un acto de conocer nada es conocido.

5. Lo controvertido del innatismo

Por otra parte, para los tomistas existen un par de puntos controvertidos respecto del innatismo del hábito de los primeros principios.

a) Si la luz del hábito es innata

Aunque Tomás de Aquino declara que tal luz es innata, si se admite que lo es, hay que responder a una serie de cuestiones: ¿si la tenemos desde el inicio de nuestra existencia, por qué no somos conscientes de ella desde entonces? ¿Si la luz es innata, carece o no de tema conocido? ¿Si la luz es innata a todo hombre, todos deberíamos conocer con ella el mismo tema, pero entonces ¿por qué cabe duda acerca de cuáles son los primeros principios?, etc.

b) Si la luz del hábito es adquirida

Si se acepta que la luz del hábito es adquirida –tesis contraria a los textos de Tomás de Aquino–, hay que responder a las siguientes preguntas: ¿cómo lo es?, ¿en qué se distingue este hábito de los de la razón por el modo de adquisición?, ¿quién favorece su activación?, ¿cuándo y por qué se adquiere?, ¿en virtud de qué instancia cognoscitiva sabemos que esa luz es adquirida?, ¿no abre esta posibilidad un proceso al infinito?, etc.

Además, a lo anterior se pueden añadir todavía un par de problemas. Ambos derivan de diversas propuestas de solución para explicar el innatismo de la *luz* del hábito de los primeros principios. En el fondo, si se acepta el innatismo de dicha luz, cabría preguntar si es conveniente hacerla coincidir con alguna de estas dos realidades: la razón o el intelecto agente.

6. La primera dificultad del innatismo: la confusión de la luz del hábito con la luz de la inteligencia

Es sabido que esta tesis se puede deducir de algún pasaje del *corpus* tomista[30], porque para el de Aquino el sujeto de los hábitos no puede ser sino una potencia pasiva[31]. Pero este requisito que deben cumplir los hábitos adquiridos, no se debe exigir a los hábitos innatos. Con todo, este hábito es interpretado por algunos tomistas como una luz nativa con que cuenta la facultad de la razón desde su inicio[32]. Una confusión similar se ha dado entre la sindéresis, otro hábito innato, y la inteligencia. En efecto, como Tomás de Aquino da alguna vez a la sindéresis la denominación de *razón natural*[33], algunos comentadores han pensado que tal hábito coincide con alguna faceta de la misma inteligencia.

Sin embargo, no puede hacerse coincidir la luz de este hábito con la luz de la inteligencia por varios motivos:

a) Porque la inteligencia, como facultad pasiva que es inicialmente, no posee luz alguna a menos que sea activada y pase a los actos o a los hábitos adquiridos. La luz de la inteligencia se ejerce a modo de acto o de hábito *adquirido*, y antes de su adquisición no está sino en potencia. En cambio, hábito –también innato– indica perfección, actualización, no potencialidad. Si se dice que la luz del hábito de los primeros principios es innata, no puede ser adquirida.

b) Si la inteligencia dispusiese de luz nativa habitual, no se ve motivo alguno para justificar el por qué de su ulterior activación, de la necesidad de ser activada por un principio activo (al que llaman *intelecto agente*), etc.

Negar que la luz nativa del hábito de los primeros principios sea la misma inteligencia en estado nativo pone sobre la pista de una serie de descubrimientos de mayor envergadura, a saber:

---

30 "Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili inmediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huisusmodi autem sunt habitus primorum principiorum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, co. Cfr. también: *In II Sententiarum*, d24, q1, a3, ad4.

31 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q54, a1, co; cfr. I-II, q50, a4, ad1; *In II Sententiarum*, d24, q1, a3, ad4.

32 Juan de santo Tomás distingue entre el hábito innato y la potencia racional, pero parece incluir al hábito en la potencia: "Tomas tiene por cierto que en el intelecto hay hábito natural, el cual es hábito en su sustancia o en su entidad, y por consiguiente distinto de la potencia". *Cursus Theologicus*, q62, dist26, art2, 33, vol. 6, 448 b.

33 Tomás de Aquino emplea esta denominación: "ratio naturalis quae dicitur synderesis". *Summa Theologiae*, II-II, q47, a6, ad1. Otras veces habla de "actus naturae". *In II Sententiarum*, d7, q1, a2, ad3. Durando, por ejemplo, siguió empleando el vocablo: "ratio naturalis, quae dicitur synderesis". Durando, *In III Sententiarum*, d36, q1, vol. V, 431 b.

1) Que la razón no es el conocimiento superior del hombre.

2) Si todo conocimiento de la razón debe tomar como requisito a la abstracción, en consecuencia, lo que realmente no es sensible no se podrá conocer adecuadamente por abstracción, es decir racionalmente. De este estilo son dos campos de realidades:

a) Las realidades inmateriales externas: Dios, las demás almas, etc.

b) Las realidades inmateriales internas: la propia razón, la voluntad, el alma, la intimidad personal, etc.

Tomemos como ejemplo de este segundo campo el propio conocimiento del alma. Hay que afirmar que el alma no se conocerá a sí misma por la razón[34]. En efecto, Tomás de Aquino admite que el alma tiene un conocimiento *habitual* de sí misma. Nada hay al principio presente al alma salvo el alma misma. Pero si la razón es al comienzo *tabula rasa*, la razón no es el conocimiento con que se conoce el alma. Ello significa que al margen de la abstracción el alma tiene conocimiento de sí, sabe de su existencia, y en cierto modo de su esencia porque su esencia le está presente. Ese conocimiento no será adquirido derivadamente de la abstracción, por tanto, no será racional, pero sí habitual o esencial.

Tal vez el siguiente pasaje tomista ayude a clarificar este punto: "el intelecto posible, que de por sí es indeterminado como la materia prima, carece de hábito por el cual participe de la rectitud de su regla, no solo natural…, como son los primeros principios; sino también adquirido…; y asimismo infuso"[35]. Si la inteligencia al inicio carece de hábito, y el sujeto de los hábitos no puede ser sino una potencia pasiva, ¿cómo dar razón de esta paradoja? Silvestre de Ferrara la intenta resolver indicando que este hábito se dice natural, no porque la inteligencia disponga de él nativamente, sino porque es causado en la inteligencia por la luz del intelecto agente sin discurso ni argumentación, sino directamente[36].

---

[34] De este parecer es, por ejemplo, Canals: "(el alma) respecto a la intelección objetiva de la esencia de las cosas presentes en el horizonte de su sensibilidad se comporta 'sicut tabula rasa', pero en orden al conocimiento experiencial de sí misma se encuentra con la disposición permanente y perfecta propia de un 'hábito' cognoscitivo, con anterioridad a toda recepción 'abstractiva" ante las representaciones de la imaginación sensible". F. Canals, *Para una fundamentación de la metafísica*, Cristiandad, Barcelona, 1968, p. 84.

[35] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a1, co.

[36] "Ex verbis S. Thomae apparet habitus primorum principiorum qui dicitur nobis naturales et inesse nobis a natura, non sic dici naturales aut inesse a natura quasi nobis formaliter sicut congeniti et ab ipsa nativitate nobis inditi; nam si essent in nobis a generatione secundum se et formaliter, non acquirirentur ex sensibilibus, ut inquit S. Thomas hic; sed dicuntur nobis naturales, quia non causantur ex discursu et argumentatione, sed inmediate ex intellectu agente faciente phantasmata intelligibilia actu: qui quidem intellectus et nobis inest ad ipsa nativitate, et naturaliter, cum

Pero de ser así, entonces ¿qué impide llamarlo adquirido? Y si lo es ¿cómo seguir manteniendo su innatismo? Tampoco esta propuesta parece solucionar la cuestión.

7. La segunda dificultad del innatismo: la confusión de la luz del hábito con la del intelecto agente

Se expone esta tesis aludiendo al citado comentador tomista del siglo XX. Ramírez, tras el extenso *excursus* a través de las obras de Tomás de Aquino y de los comentarios de pensadores tomistas, concluye que la luz de este hábito es natural, entendiendo por natural "innata"[37]. Sin embargo, añade que este hábito es en parte natural o por naturaleza, y en parte es adquirido por actos nuestros. Son adquiridas, según él, las *especies* inteligibles, pero es natural o innata la *luz* intelectual del intelecto agente. Ramírez, como Durando, Soto, Báñez, Vázquez, etc., termina identificando la luz del intelecto agente con la del hábito que nos ocupa[38].

Pero a esta conclusión se puede objetar que aunque alguna afirmación tomista pueda dar pie a asimilar la luz del hábito de los primeros principios a la del intelecto agente[39], con todo, no se debe llegar a concluir que ambas se identifiquen, por las razones que siguen.

---

phantasmatibus terminorum quae omnibus insunt, ipsos habitus in intellectu possibili operatur". Silvestre de Ferrara, *In Summa Contra Gentes*, II, c78, n1, p. 495.

[37] S. Ramírez, *De habitibus in commune*, p. 289 ss. Aduce para ello gran número de citas de las obras de Tomás de Aquino. En unas se habla de "natural"; en otras de "indita"; en algunas de "innesse", o de "praexistere"; de que son "sine adquisitione"; de "insitum", "sine inquisitione" o "sine demostratione". En otras de "innato". Ahora bien, esos textos hay que ponerlos en correlación con otros como el *De virtutibus*, q1, a5, ad3, que dicen así: "quodammodo principium a sensibus sumit ut dicitur in *Posteriora*", o el de *In Analytica Posteriora*, II, lect11: "sed habitus principiorum fiunt in nobis ex sensu praexistente".

[38] "Dicendum est lumen intellectuale habitus primorum principiorum esse lumen ipsum naturale seu facultatem ipsam perceptivam et immediate iudicativam intellectus possibilis". S. Ramírez, *De habitibus in commune*, vol. VI, p. 304.

[39] "Por la virtud de la luz del intelecto agente el hombre conoce '*naturaliter*' los principios indemostrables". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect5, n5.

a) Por la base textual

En efecto, en los textos del *corpus* tomista se declara de modo explícito y contundente que la luz de este hábito es distinta de la luz del intelecto agente[40]. De manera que, de momento, hay que afirmar que para Santo Tomás la luz de este hábito es *innata*, y que es *distinta* de la luz del intelecto en acto o *intellectus agens*, porque la de éste último no es la luz de un hábito, aunque se parezca más al hábito que a la potencia[41].

b) Por razones filosóficas

1) Si la luz del hábito está orientada en una única dirección (un hábito cognoscitivo es una perfección para alcanzar a conocer un tema determinado), y dicha luz se identifica con la del intelecto agente, dado que éste ya no estará abierto a conocer todas las cosas, o como decía Aristóteles, a hacer inteligibles todas las cosas, ambas tesis no se pueden armonizar.

2) Un hábito no puede ser un acto, ni como operación inmanente ni como intelecto agente. Lo primero porque bajo un mismo hábito caben muchas operaciones inmanentes. Lo segundo porque, si el intelecto agente fuese habitual, requería de un acto superior previo e intrínseco al hombre que lo actualizase, lo cual parece multiplicar los entes sin necesidad o abrir un proceso al infinito.

Pero al margen de las dos posibles confusiones precedentes, todavía queda un resquicio de solución: sin hacer coincidir la luz del hábito a la de la razón o a la del intelecto agente, y manteniendo, por tanto, que es una realidad cognoscitiva distinta de aquéllas, cabe vincularla al entendimiento posible o al entendimiento agente. Examinemos esta alternativa.

---

40 "Unde aparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d17, q2, a1, co. Cfr. también: *In Ethicam*, VI, lect5, n5.

41 "Intellectus agens, qui est sicut habitus, et non sicut potentia". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c78, n2; "Aristotelis dicit quod intellectus agens est sicut habitus quod est lumen". II, c78, n5. El entendimiento agente en Aristóteles "accipitur habitus secundum quod contra privationem et potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus". II, c78, n7.

8. Las dificultades de su vinculación

Si el hombre es uno, por plurales que sean sus instancias cognoscitivas, deben estar aunadas. Decíamos que la luz del hábito, pese a ser distinta de la luz de la razón y de la del intelecto agente, se podría vincular a alguna de las dos. ¿A cuál? Obviamente caben varias posibilidades:

a) *Vincularla a la razón*. Vincularla no significa incluirla en la razón. Si un conocer nativo se vincula con una potencia debe hacerse como acto respecto de aquélla. Así parece entenderlo Tomás de Aquino, pues admite que todo conocimiento racional procede del de los primeros principios[42] y que, además, se resuelve en ellos[43]. De modo que la vinculación parece realizarse entre un miembro superior y otro inferior. Pero si el inferior es inicialmente *tabula rasa*, parece claro que el que vincule debe ser el superior. Vincular en teoría del conocimiento debe entenderse como activar cognoscitivamente.

b) *Vincularla al intelecto agente*. También este extremo parece mantenerse en el *corpus* tomista. Pero si se liga a él, debe hacerse o subordinando el hábito al intelecto agente, o a la inversa. Tomás de Aquino se inclina por la primera posibilidad. De manera que el intelecto agente será acto respecto de este hábito. Pero si el intelecto agente es acto, podrá preexistir a él e incluso usar de él como de un instrumento: "conviene que preexista el intelecto agente al hábito de los primeros principios como causa del mismo; puesto que los principios se comparan al intelecto agente como ciertos instrumentos suyos, ya que por ellos, hace a otras cosas inteligibles en acto"[44]. Sin embargo, si el intelecto agente preexistiese al hábito, se pondría de nuevo en tela de juicio el innatismo del hábito. De modo que de lo que precede sólo se puede aceptar con solidez que este habito sea un instrumento del intelecto agente, y seguir cuestionando qué signifique la expresión *hábito innato*.

c) *Vincularla a la razón y al intelecto agente*. Si las dos tesis precedentes son verdad, también ésta lo será, pero manteniendo lo sentado en aquéllas, a saber,

---

[42] "Omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q100, a1, co.

[43] "Nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemostrabilia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a2, ad3.

[44] Tomás de Aquino, *De anima*, q1, a5, co. Si se abstraen de los singulares es menester que provengan en nosotros de los sentidos: "cognitio principiorum provenit nobis ex sensu", *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, co. Con ello contrasta con la opinión de Alberto Magno, quien admitía "quod anima a sui creatione habet principia prima in quodam habitu confuso; unde dicuntur naturaliter cognitia per habitum intellectus agentis. Sed postea determinatur eorum cognitio per sensu et experimentum, ut docet Philosophus in *Posteriorum*", San Alberto Magno, *Super Ethica*, 19, 38.

que la razón es inferior al hábito y debe "ser activada" por él, y que el hábito es inferior al intelecto agente y debe ser su instrumento [*habilitas*]. Nos aleja de nuestro actual propósito otros asuntos, tales como si la vinculación entre esos niveles cognoscitivos es directa, o, por el contrario, se usa para enlazarlos de otros instrumentos cognoscitivos, así como si estos también son hábitos innatos.

De manera que la dificultad que presentaba la vinculación se puede resolver por medio de la subordinación. En otras palabras, el orden entre las distintas instancias cognoscitivas humanas sigue este modelo: la *jerarquía*.

9. La ventaja de un conocer ajeno al error

"En los primeros principios conocidos naturalmente, tanto si son especulativos como prácticos, nadie puede errar"[45]. Acerca del conocimiento de lo principial conviene que no quepa error, porque de lo contrario cualquier otro conocimiento que suponga la existencia de lo primero carecería de fundamentación. En efecto, no podríamos saber la verdad o falsedad de cualquier otro conocimiento[46]. Se añade también que no se puede dudar de ellos porque "nunca se abandonan" o lo que es lo mismo, que "el hombre siempre los retiene"[47].

Lo que precede parece indicar que estamos abiertos cognoscitivamente a los primeros principios como una dotación creatural. Por eso este conocer no se pierde u olvida. Sabemos que lo principial existe y que sobre ello no cabe falsedad, porque estos principios no están abiertos a opuestos[48]. De modo semejante, la rectitud de la sindéresis (otro hábito innato) es perpetua[49], y por eso la volun-

---

[45] "In primis enim principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa, nullus potest errare". Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, III, 12, 1 co. "unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum". *In II Sententiarum*, d24, q3, a3, ad2.

[46] Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q2, a7, ad9.

[47] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad5. En otros textos anota: "huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt". *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, co; "habitus qui est in ratione potest oblivioni tradi, sicut ars et scientia, nisi sit habitus naturalis, sicut intellectus". *In Ethicam*, VI, lect4, n14; cfr. también: *In II Sententiarum*, d3, q1, a6, ad2.

[48] Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q2, a5, ad3; *In II Sententiarum*, d24, q3, a3, ad2; *In IV Sententiarum*, d49, q1, a3, qc2, sc2; *In Ethicam*, VI, lect4, n14; *De veritate*, q1, a12, co; *Contra Gentes*, I, c61, n4; I, c80, n4; *Summa Theologiae*, I, q62, a8, ad2.

[49] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q3, a3, ad5; *Summa Theologiae*, I-II, q90, a2, ad3.

tad no yerra cuando se encamina al fin[50], a la felicidad, que la sindéresis le propone.

Con todo, cabe esta pregunta: ¿acerca de qué no erramos: acerca de que tenemos un conocimiento de lo principial, o más bien acerca de los primeros principios conocidos? Son asuntos distintos. ¿De qué no se duda: de los principios o de nuestro conocerlos? Para Tomás de Aquino de ambas cosas: "en esta operación del alma no hay error, como es claro que acerca del intelecto de los primeros principios no se yerra"[51].

El inicio del conocimiento humano debe ser neto, verdadero para todo hombre. ¿Cuál es el inicio? Seguramente se responderá que el conocimiento de los primeros principios. Con todo, todavía cabe una cuestión: ¿cómo puede la persona humana abrirse a conocer los primeros principios si nativamente no es un ser cognoscente? Sólo el conocer puede activar al conocer; el superior al inferior. Con todo, si la apertura a lo principial se cuenta entre lo primero, este conocer tiene, para Tomás, un distintivo: nadie duda acerca de lo que conoce "hay ciertas cosas en las que todos los hombres concuerdan, como son los primeros principios del intelecto, tanto los especulativos como los prácticos"[52], pues de lo contrario, tampoco sería posible ningún acuerdo humano[53]. Por eso, admitir que a ese nivel sí cabe error, es para Tomás de Aquino un error gravísimo[54]. ¿Por qué? Porque es fuente de todo *nihilismo* y *relativismo*. Ahora bien, las hipótesis de estas ideologías son contradictorias porque se anulan a sí mismas[55].

---

[50] Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q2, a5, ad3; *In IV Sententiarum*, d49, q1, a3, qc2, sc2; *Contra Gentes*, I, c80, n4; *Summa Theologiae*, I, q62, a8, ad2.

[51] "In hac operatione animae non est error, sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur", Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q180, a6, ad2.

[52] "Quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici", Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c47, n6. Y en otro lugar: "sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo aput omnes, et aequaliter nota", *Summa Theologiae*, I-II, q94, a4, co.

[53] El acuerdo sobre lo fundamental no pocas veces es difícil porque la luz de este hábito ha sido libremente oscurecida en determinadas personas, pero eso no es natural al hábito, sino una seria ignorancia adquirida de la que hay que responder.

[54] "Sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est hominis naturaliter indita, est gravisimus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q154, a12, co; "error autem in speculativis, qui est circa principia indemostrabilia, difficile removeri potest". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d43, q1, a4, co.

[55] En efecto, si nada (*nihil*) se puede conocer con entera seguridad porque carece de valor real, consecuentemente esta tesis tampoco se podría conocer con certeza y carecería de sentido. Por otra parte, si todo es *relativo*, también esta tesis lo sería. ¿Y si el relativista aceptara que también

Como se puede apreciar, este hábito nunca se pierde[56]. Aun yendo contra él, se usa de él. En efecto, si los primeros principios son reales, al conocer siempre se partirá de que lo real existe. Cualquier otro conocer racional supone la existencia de lo real. Intentar negar ese extremo *supone* el ser real, pues lo real sólo puede ser negado si previamente se conoce; luego se supone, y en tercer lugar se niega la suposición. Ello indica que en este nivel cognoscitivo no cabe la contradicción, o que es un conocimiento *no contradictorio*. También indica que su conocer versa sobre lo *necesario*, no sobre lo posible. Con todo, cabe incremento o mengua de su luz y, consecuentemente, más o menos claridad en sus temas conocidos. Ese más o menos depende del respaldo que dé al hábito el acto de ser personal humano; en rigor, de cómo sea la coexistencia libre de la persona humana con los fundamentos últimos de lo real.

10. ¿Cuál es la razón de su innatismo?

Por otra parte, si preguntamos cuál es la razón de su innatismo, la respuesta de Tomás de Aquino es taxativa: el conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundido en nosotros por Dios, ya que él es el autor de nuestra naturaleza[57]. Dios ha querido dar ese hábito a todos los hombres como quiere infundir sólo a algunos hombres ciertos hábitos sobrenaturales[58]. Con todo, podemos seguir preguntando por qué Dios ha querido otorgar nativamente a todo hombre un conocer abierto a las realidades principiales. Seguramente porque el hombre ha sido creado para coexistir con esas realidades, con otros actos de ser que son primeros, previos a él. Con otras palabras, el hombre no es un existente (como lo es el ser del universo), sino un ser *coexistente*; no es un ser, sino un *co-ser*. De manera que el hábito de los primeros principios manifiesta

---

esta tesis es relativa? Habría que preguntarle si está o no seguro de que la acepta. Si es consecuente con su posición, responderá que sí. Pero si está seguro, ya tiene un conocimiento seguro. Y es precisamente esa seguridad suya su salida del relativismo. Si no está seguro, al menos estará seguro de que no está seguro, y se concluirá lo mismo que antes.

[56] "Habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a3, ad5.

[57] "Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c7, n3. "Ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina… A quo (Deo) principiorum primorum cognitio naturae nostrae est indita". *De veritate*, q17, a1, sc6.

[58] "Sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q3, a2, ad1.

que el hombre no es un ser aislado, un individuo, sino un *ser-con*, un acompañante.

Pero si la luz del hábito es innata, entonces ¿para que esperar a la maduración de los sentidos para abrirse cognoscitivamente a la realidad extramental? O si ya estamos nativamente abiertos a ella por este hábito, ¿qué añaden a esta apertura el conocimiento sensible y el racional? Tomás de Aquino escribió que el "Filósofo, en el final de los *Posteriores Analíticos* muestra que el conocimiento de los principios proviene en nosotros del sentido. Pero según la naturaleza del individuo, hay algún hábito cognoscitivo natural según incoación, y más apto para conocer que otro, en cuanto que para la operación del intelecto carecemos de virtudes sensitivas"[59]. Se puede responder que si la luz del hábito es innata, los temas reales que ella ilumina deben ser fundantes respecto de los temas reales que conocerá posteriormente la razón por abstracción de los sentidos. O si se quiere, se nota que lo que conocen nuestros sentidos es real, y que estos no nos engañan cuando al ejercer el conocimiento sensible (y derivadamente el racional) se nota que lo conocido por los sentidos y por la razón es concorde con el fundamento, es decir, que lo conocido por adquisición está fundamentado. Pero es claro que para notar esa concordancia previamente debemos conocer que el fundamento existe o no falta. No obstante, ni ese notar el carácter articulado de nuestro conocimiento sensible y racional, ni ese mirar al fundamento son conocimiento sensible o racional, sino habitual[60]. Del primero responde la sindéresis; del segundo el hábito que ahora nos ocupa.

Una última cuestión: si este hábito es siempre luz cognoscitiva, ¿por qué no siempre somos conscientes de él? La respuesta tomista la encontramos en una comparación de este hábito con el infuso de la fe, y dice así: "no puede el hábito infuso de la fe salir al acto, a menos que la fe se determine o bien por la revelación de Dios, o por la doctrina del hombre; y de modo semejante sucede con el hábito de los principios"[61]. Con otras palabras, este hábito no se autoconoce, porque –como cualquier otro nivel cognoscitivo humano– no es reflexivo. Sólo nos percatamos de su existencia cuando su conocimiento hace posible o respalda el conocer de la razón.

---

[59] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, co.

[60] "El hábito goza de una clara anterioridad en el orden del acto por constituir la condición de posibilidad de la articulación de nuestra naturaleza sensible en un ser intelectual y de que nuestro conocimiento alcance los primeros principios externos". J. I. Murillo, *Operación, hábito y reflexión*, pp. 187-188.

[61] "Non potest habitus infusus fidei in actum exire, nisi fides determinetur, vel a Deo per revelationem, vel ab homine per doctrinam: et simile est de habitu principiorum". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q3, a2, ad.

11. Conclusiones

El *corpus* tomista apunta a las siguientes conclusiones sobre la *unicidad* e *innatismo* del hábito de los primeros principios o "intellectus":

1) Es un hábito cognoscitivo *distinto* de la sindéresis (también llamada "razón natural"), pues es cognoscitivamente superior a ella.

2) Es un hábito *innato* en cuanto a la luz cognoscitiva.

3) Es un hábito *adquirido* en cuanto a las especies inteligibles.

4) La razón de su innatismo se debe a su carácter de *creado* por Dios.

Por lo demás, Tomás de Aquino admite otras tesis asociadas a las precedentes:

1) Este hábito radica en *entendimiento posible* como en su sujeto.

2) Se vincula al *entendimiento agente* como un instrumento suyo [*habilitas*].

3) No hay que confundir la *luz* propia de este hábito ni con la luz de la inteligencia ni con la luz del intelecto agente.

4) En el conocimiento de este hábito *no cabe error*.

Al margen del *corpus* tomista, teniendo en cuenta los estudios de los diversos comentadores y conocedores del tomismo, se puede decir que:

1) Lo comúnmente aceptado por los tomistas de este hábito es que las *especies* son su *tema* propio y que éstas son *adquiridas*.

2) Lo controvertido respecto de este hábito por parte de los tomistas es que la *luz* del hábito sea *innata* o *adquirida*.

Con todo, aceptando la doctrina tomista del innatismo de la luz cognoscitiva de este hábito, su distinción jerárquica respecto de la sindéresis y su carácter creatural, se puede perfilar más la doctrina tomista respecto de este hábito, pero no por la línea de las tesis comúnmente aceptadas o discutidas por los tomistas, sino por otra vertiente, a saber, indicando que la luz del hábito está innatamente abierta a sus temas reales extramentales, los *primeros principios*, el fundamento de lo real.

Pero entonces, es claro que estos temas no pueden ser considerados como especies mentales, puesto que es manifiesto que éstas son adquiridas, derivadas de la abstracción, no son reales sino mentales (intencionales), y, por ello, ni son principios ni primeros. De ello se concluye que el conocer de este hábito no debe servirse de la mediación de los objetos pensados, o sea, no debe ser objetualista, formador de especies, sino que debe tratarse de un conocimiento directo respecto de la realidad principial, a saber, de los *actos de ser* externos al ser del cognoscente.

CAPÍTULO 23

EL "SUJETO" Y EL TEMA DEL HÁBITO DEL "INTELLECTUS"

1. La impronta de Aristóteles

Aristóteles dejó escrito que "si, pues, alcanzamos la verdad por medio de la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia sin engañarnos nunca, y ello tanto en el orden de lo necesario como en el orden de lo posible, si de las tres facultades –la prudencia, la ciencia y la sabiduría– ninguna puede tener conocimiento de los primeros principios, resta que sea la inteligencia la que los pueda alcanzar"[1]. "Inteligencia" significa aquí para el Estagirita lo que en la Edad Media se designaba como "intellectus", es decir, el hábito de los primeros principios.

Estos principios contienen, para el filósofo de Atenas, una connotación lógica, pues parecen regular el modo correcto de ajustar entre sí los diversos objetos intencionales de la razón. Por otra parte, para él lo objetos mentales se ajustan bien entre sí si responden al modo real de ajuste de las categorías físicas. Es decir, la unión entre objetos intencionales en el juicio o en la predicación debe respetar la unión real de los accidentes con las sustancias. Es decir, un juicio racional será verdadero únicamente cuando se unan los accidentes que corresponden a una determinada sustancia (por ejemplo, el perro es blanco), pero no cuando se atribuyan accidentes de accidentes (por ejemplo, el blanco es músico) y sustancias de sustancias (por ejemplo, el perro es gato). De manera que los primeros principios tienen, según el Estagirita, un fundamento real *sustancial*.

El anterior criterio racional con fundamento real puede tener su regla lógica y su expresión lingüística. Lógicamente se puede formular diciendo que lo que es posterior a la cópula (a la forma verbal *es*) se puede unir a lo que la precede cuando ello no implique contradicción (por ejemplo, A es B). Lingüísticamente

---

[1] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, c6, 1141 a. "En la tradición peripatética además, se entendieron estos 'principios' como principios tanto del ser como del conocer, de lo real y de lo inteligible". A. Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales,* p. 100.

se puede formular diciendo que la atribución será correcta sólo si se atribuyen a un sujeto (por ejemplo, casa) los predicados que realmente le pertenecen o corresponden (por ejemplo, blanca, grande, sólida, etc.), pero no los que no le corresponden (por ejemplo, viviente, oyente, pensante, etc.). En definitiva, "el principio de contradicción en Aristóteles es el principio de sustancia"[2]. Esto indica que el modo de estar constituida la realidad física marca a la razón el criterio para predicar, razonar, argumentar, de modo que ésta no divague o caiga en contradicción. En suma, para Aristóteles estos primeros principios son condiciones tanto de la realidad física como de nuestro pensamiento.

2. La ampliación tomista

Tomás de Aquino, que conoce bien los precedentes planteamientos aristotélicos, no los sigue al pie de la letra, sino que los amplía. En efecto, en primer lugar, para él no es la distinción real entre sustancia y accidentes lo que permite que la razón no entre en contradicción, sino la distinción entre el *ente* (que es real) y el *no ente* (que no es real sino sólo mental; un "ente" de razón). Este desarrollo parece derivar de su descubrimiento del *actus essendi*, pues lo fundante para él no es la sustancia sino el *acto de ser*. En efecto, como el acto de ser creado no es necesario sino contingente, es decir, es, pero podría no haber sido o dejar de ser, cabe pensar el *ente*, pero también el *no ente*. Y luego se afirma que no se puede ser y no ser a la vez[3].

En este punto se puede decir que para Santo Tomás la ausencia de contradicción de la razón no se apoya exclusivamente en lo real físico (las causas), sino que se amplía, por una parte, a lo real inmaterial[4] y, por otra, a lo mental (el *no ente* es sólo mental, ideal, y por serlo, inmaterial). Pero si la razón puede pensar el no ente, la ausencia de contradicción racional se basará en la capacidad de la razón de distinguir lo real –sea o no físico– de lo irreal –que siempre es mental–. Por lo demás, como la mente va más allá de lo real, ello constituye un indicio de que ésta es inmaterial. De manera que si para Aristóteles el principio de no contradicción manifiesta que nuestra razón se ajusta al modo de ser de lo real

---

[2] L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 208. Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, introducción, traducción y edición de J. Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 92, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

[3] Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect1, n19; IV, lect6; II, lect5.

[4] "Primum principium omnium est incorruptibile". Tomás de Aquino, *In Metaphysica*, XI, lec2, n9.

físico, en Tomás de Aquino revela que nuestra razón se ajusta a cualquier realidad tras distinguirla de la irrealidad.

En segundo lugar, Tomás de Aquino acepta como primeros principios asuntos –reales y mentales– más variados que Aristóteles. De entre los reales, parece aceptar como primer principio a Dios. De entre los mentales, afirma como primer principio, por ejemplo, el de que "el todo es mayor que la parte". Es manifiesto que las nociones de *todo* y *parte* son mentales, no reales, pues son generalizaciones que buscan aunar lo que en lo real no está unido.

En este capítulo nos centraremos únicamente en dos asuntos de este hábito innato, su "sujeto" y su *tema* según Tomás de Aquino. Se atenderá, por tanto, a las siguientes cuestiones: a) ¿Cuál es el "sujeto" del hábito de los primeros principios? b) ¿Los primeros principios son reales o mentales? c) ¿Cuál es el *tema* del hábito? d) ¿Es Dios un tema del hábito? e) ¿Cómo se conoce este hábito?

3. El "sujeto" del hábito

Desde Agustín de Hipona es clásica la distinción entre *ratio superior* e *inferior*, distinción que recoge Tomás de Aquino[5]. Como se ha dicho, el primer modo de conocer mira a las realidades superiores al hombre; el segundo, a las inferiores o del mundo. En esto estriba la distinción tomista entre *intellectus* y *ratio*. Tomás de Aquino considera que el sujeto del hábito de los primeros principios es la "ratio superior" o la parte superior de nuestro conocimiento[6]. Esta tesis atañe al tema (o temas) del hábito, porque clásicamente se admite que los temas de la "ratio superior" son las realidades más altas. El hábito de los primeros principios es intelectual como la ciencia es racional: "los principios especulativos se conocen por un hábito natural distinto al de las conclusiones, a saber, por el intelecto; pero las conclusiones, por la ciencia"[7].

Con todo, Tomás de Aquino no admite que la ciencia y el intelecto pertenezcan a *potencias* distintas: "aunque los principios y las conclusiones pertenezcan

---

[5] Cfr. R. Mulligan, "*Ratio superior* and *Ratio inferior* in St. Abert and St. Thomas", *The Thomist*, 1956 (19), pp. 339-367.

[6] "Sicut enim superiur pars intellectus est in consideratione principiorum per se notorum, per quae alia cognoscuntur; unde quantumcumque dubitatio oriatur circa conclusiones, de certitudine principiorum nihil minuitur; ita etiam superior pars affectus est in adhaesione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quaecumque inordinatio contingat circa illa quae sunt ad finem, ipsa non minuitur inhaesio finis, quae est per caritatem, nisi ponatur finis contrarius". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q2, a5, ad3.

[7] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc3, ad3.

a diversos hábitos del alma, sin embargo, no pertenecen a diversas potencias"[8]. De manera que no queda más alternativa que concluir que el "sujeto" del hábito, para Tomás de Aquino, es el *intelecto posible*. Esta tesis la defienden varios estudiosos del tomismo. Por ejemplo, Péghaire sostiene que "la misma *ratio* y el *intellectus* no son dos facultades, sino una sola, que, en su acto perfecto, conoce la verdad de un modo absoluto, y en su acto imperfecto, requiere el discurso para llegar a esta misma verdad"[9]. Sin embargo, el "intellectus" no es una facultad, y es irreductible a la facultad de la "ratio". Por lo demás, carece de sentido hablar de actos de conocimiento "imperfectos" y, asimismo, de que dos instancias cognoscitivas jerárquicamente distintas tengan el mismo *tema*, es decir, conozcan la misma verdad, pues es claro que de ser así una de ellas haría superflua a la otra, y ésta estaría de más.

Que se trata de dos niveles distintos de conocimiento es claro. Ahora bien, uno de ellos se perfecciona con *hábitos adquiridos*, mientras que el otro es un *hábito innato*. Ello impele a distinguir realmente el "intellectus ut habitus" de la "ratio ut potentia". Uno es un *hábito* innato, mientras que la otra es una *potencia*. Las distinciones reales hay que hacerlas valer también en el conocimiento humano. Si el "intellectus" es un hábito, debe tener un "sujeto", pero si es innato, su sujeto no puede ser la "ratio" porque es potencial. ¿Cuál puede ser su sujeto, siendo éste de carácter activo? Siguiendo la dualidad aristotélica entre entendimiento posible y agente, solo cabe que sea éste último el sujeto del hábito del intelecto. No obstante –como ya se ha dicho– esta tesis Tomás de Aquino no la suscribe.

Si preguntamos por el motivo tomista de radicar ambas realidades en una única potencia, tal vez sea válida la respuesta siguiente: Tomás de Aquino evita radicar los hábitos innatos en el *intelecto agente* tal vez porque los considera superfluos en él, pues si el agente ya es acto, éste no parece requerir de ninguna otra ayuda activa, perfectiva, ni nativa ni adquirida. Pero se puede seguir preguntando por el motivo de este rechazo tomista. La respuesta puede ser, tal vez, porque si el agente se considera siempre como luz, de poner hábitos en él, habría que distinguir entre la luz del intelecto agente y la luz de los hábitos. A su vez, habría que distinguir entre un tema propio, por distinto y superior, para el intelecto agente y otros temas propios para cada uno de los hábitos innatos. Pero estas consideraciones, que van más allá del planteamiento aristotélico y

---

8 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q1, a3, ad4.

9 J. Péghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*, p. 217. Por su parte, Cruz escribe que "el nombre de intelecto es usado entonces para designar solamente un hábito de la inteligencia en su función cognoscitiva, un hábito inserto en la facultad intelectual y ordenado a las operaciones propias de esta facultad". J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, p. 91.

carecen de precedentes en la historia de la filosofía del siglo XIII, Tomás de Aquino no las explora.

Del mismo modo que el hábito de ciencia, para Tomás de Aquino el hábito de los primeros principios tiene como "sujeto" una *facultad*, la inteligencia, a la que también denomina *entendimiento posible*. Ésta potencia puede tener varios hábitos. La razón que da es que "el sujeto de los hábitos es una potencia pasiva..., y esta potencia pasiva se compara al acto determinado de una especie, como la materia a la forma"[10]. Pero si es potencia pasiva, el hábito en ella causado debe serlo por algo activo. Por tanto, se precisa la cooperación del *entendimiento agente* para formar un hábito en el posible. La diferencia entre formar este hábito y formar el de ciencia, estriba en que el hábito de los primeros principios se causa *inmediatamente*[11]. La mediación significa que el hábito de ciencia requiere de los principios para formarse. ¿Quién media en él? Para el de Aquino seguramente el hábito de los primeros principios; mediación inexistente en el caso de del hábito de lo principial. Si éste carece de mediación, el entendimiento agente lo ilumina directamente.

Pero si el hábito de los primeros principios radica en el intelecto posible, dado que éste es nativamente *tabula rasa*, no queda más alternativa que mantener que los primeros principios se abstraigan. En efecto, lo iluminado por el hábito, según Tomás de Aquino ha sido abstraído: "también los mismos principios indemostrables los conocemos abstrayendo de los singulares, como enseña el Filósofo en I *Posteriores Analíticos*..., de donde conviene que preexista el intelecto agente al hábito de los primeros principios como causa del mismo; puesto que los principios se comparan al intelecto agente como ciertos instrumentos suyos, ya que por ellos, hace a otras cosas inteligibles en acto"[12].

---

[10] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q54, a1, co. Cfr. también: I-II, q50, a4, ad1; *In II Sententiarum*, d24, q1, a3, ad4.

[11] "Si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q53, a1, co. En otros textos utiliza el vocablo "*statim*" para exponer tal inmediatez en el causar el hábito: "dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt", *In I Sententiarum*, d3, q4, a1, ad4; "intellectus principiorum est quae quisque statim probat audita, secundum Boetium in lib. de *Hebdomadibus*", *In III Sententiarum*, d23, q2, a2, qc1, co.

[12] Tomás de Aquino, *De anima*, a5, co. En otro lugar expone la diferencia entre el entendimiento agente y el hábito de los primeros principios: "harum duarum virtutum (refiriéndose al entendimiento agente y al posible) sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem". *In II Sententiarum*, d17, q2, a1, co. Por lo demás, si se abstraen de los singulares es menester que provengan en nosotros de los sentidos: "cognitio principiorum provenit nobis ex sensu". *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, co.

Recuérdese que clásicamente se ha atribuido al intelecto agente el papel abstractivo. Si el intelecto agente es abstractivo, y los principios se abstraen, consecuentemente, habrá que vincular el intelecto agente y el hábito. Tomás de Aquino lo lleva a cabo del siguiente modo: "conviene que el intelecto agente se compare a los primeros principios del intelecto en hábito o como el agente al instrumento, o como la forma a la materia"[13]. Es decir, que para hacerle inteligibles en acto a la "ratio" o entendimiento posible todos los inteligibles en potencia, el entendimiento agente se sirve del hábito de los primeros principios como de un instrumento ineludible, lo mismo que la forma actualiza la materia siendo indisociable de ella de entrada, es decir, sin tiempo, "statim et plena luce"[14].

En la cita que precede se pueden destacar varios asuntos de interés. En primer lugar, que merced al adagio "nihil in intellectu nisi prius in sensu", para Tomás de Aquino los primeros principios –no el hábito, cuya luz considera innata[15]–, se conocen por abstracción[16]. Pero esta luz, para conocer, necesita de la determinación de los primeros principios[17], asunto que no deja de ser paradójico, pues si la luz es previa a lo conocido, ¿qué puede significar una luz cognoscitiva sin un tema conocido? En segundo término, conviene destacar que es la mediación de estos primeros principios la que nos hace inteligibles en acto las demás especies, lo cual indica que si se asigna al intelecto agente el hacer inteligibles las especies, el hábito de los primeros principios debe actuar como *instrumento* directo del entendimiento agente, es decir, como su "habilitas"[18]. En

---

[13] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c43, n2; En otro lugar escribe: "prima principia sint sicut instrumenta intellectus agentis, ut Commentator dicit in *III de Anima*", *In II Sententiarum*, d28, q1, a5, co.

[14] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d3, q4, a1, ad4.

[15] "Habitus principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q3, a2, ad1.

[16] "Philosophus, in fine *Posteriorum*, ostendit quod cognitio principiorum proveniit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, co.

[17] "Naturalis autem habitus, sicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q3, a2, ad1. Esta tesis tomista se puede encontrar en la obra de su maestro Alberto Magno, quien admitía "quod anima a sui creatione habet principia prima in quodam habitu confuso; unde dicuntur naturaliter cognitia per habitum intellectus agentis. Sed postea determinatur eorum cognitio per sensu et experimentum, ut docet Philosophus in *Posteriorum*". Alberto Magno, *Super Ethica*, 19, 38.

[18] Glosando este pensamiento Polo afirma que "el intelecto agente es aquella unidad que permite el crecimiento intelectual. El paso del acto operación al acto hábito como crecimiento intrín-

este sentido, si el hábito se requiere para formar las demás especies, pertenece a la "via inventionis"[19]. Una tercera cuestión es que el entendimiento agente existe previamente al hábito de los primeros principios, pues corre de su cuenta el formarlo inmediatamente. Pero ¿por qué lo forma?, ¿acaso sin él no puede abstraer las formas inteligibles?

4. ¿Son los primeros principios reales o mentales?

Como se ha indicado, para algunos pensadores los primeros principios son, a la par, lógicos y ontológicos[20]. Ahora bien, si se considera que los primeros principios son *reales* extramentales, el hábito de los primeros principios no será sino una apertura del ser humano a la realidad principial que, por serlo, será distinta de la propia apertura íntima de la persona humana a sí, pues el *acto de ser* humano no es un principio (menos aún primero) respecto del mundo, ni tampoco respecto de las demás realidades.

En cambio, si se interpreta que los primeros principios son *mentales*, el hábito no será sino una apertura hacia lo interno de la mente, a sus objetos o a sus actos, es decir, a su modo de proceder[21]. En este segundo caso, si se los

---

seco de la facultad sólo puede ser debido al intelecto agente (en otro caso, habría que admitir una autoaclaración, una reflexión incompatible con la intencionalidad). Lo que acabo de proponer va más allá de las declaraciones expresas de Aristóteles. En Tomás de Aquino hay netas alusiones a la cuestión; por ejemplo, llama al hábito de los primeros principio "habilitas intellectus agentis". El hábito es un tener en propio, una adquisión que está estrictamente en la facultad, pero es una *habilitas*, una manera de iluminar del intelecto agente". *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, p. 10.

[19] "Intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem; sed sapientia nominat quandam plenitudinem certitudinis ad iudicandum de aprehensis: et ideo intellectus videtur pertinere ad viam inventionis, sed sapientia ad viam iudicii. Sed quia iudicium non potest esse de apprehensis nis per suprema". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a2, qc3, co.

[20] Para Rose Emmanuella, los primeros principios son de diversos órdenes: "One may speak of such principles in the ontological, logical, psychological, and epistemological order… The ontological order is, of course, thay of real being, or the objective wordl. The logical order is that of the same reality as known by the mind… The psychological order refers to the process, sequence, and elements involved in acquiring knowledge of reality; and the epistemological order has to do with reflective study of the logical and psychological orders with a view to ascertaining how both of these can give assurance of true knowledge of the ontological". R. E. Brennan, *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*, p. 19.

[21] Rüppel, por ejemplo, considera que "os primeiros princípios sao princípios de conhecimiento intelectual". "Os primeros principios secondo a filosofia de S. Tomas d'Aquino", *Revista Portu-*

considera *objetos* o *especies*, no se entiende por qué tales principios se llaman *primeros*, porque es manifiesto que el acto de conocerlos, por ser superior a ellos, será primero ontológicamente (no según el tiempo) respecto de ellos. En efecto, lo "primero pensado", si es formado por el acto de pensarlo, ya no podrá ser "primero entitativamente", pues su índole es segunda respecto de tal acto.

Además, si los primeros principios fueran mentales, los formaría la persona humana, pero ¿cómo un ser que no es principial o fundante, sino que se atiene a lo que es antes que él, puede fundar principios primeros mentales? Más aún, si los primeros principios fueran mentales, la persona no tendría un motivo suficiente para salir de su ensimismamiento mental y atender a lo real extramental. Asimismo, si se declara que los primeros principios los forma la persona humana en su mente porque ella también es un principio primero, es claro que el resto de la realidad será poco importante. En esa tesitura nada prohibiría que la persona se desentendiese de lo real. Es más, tal desvinculación sería connatural a ella.

Por otra parte, de ser mentales los primeros principios, la persona se impondría a ellos, porque el conocerlos (acto) es superior ontológicamente al objeto formado. Imponerse indica acotarlos, notar su límite, y por tanto, su posibilidad de rebasarlo, es decir, de no atenerse a ellos si no se quiere. En cambio, si son reales, la actitud de la persona no puede ser sino de respeto, porque ella no es principio, viene después de ellos, y debe atenerse a lo que existe. Si no los respetase, conculcaría su propio carácter de ser posterior a ellos y de tener que ver necesariamente con ellos.

La alternativa que precede plantea la cuestión de si el tema del hábito es superior al hábito o a la inversa. En efecto, si los principios son reales, estos serán superiores al hábito, y el hábito deberá plegarse a ellos. En cambio, si son mentales, el hábito será superior a su tema, podrá pensarlo o dejar de hacerlo a placer, y no por hacerlo el hábito admitirá crecimiento o decrecimiento. Pero si el tema del hábito es real y superior al hábito, éste no lo puede conocer como al resto de objetos mentales, es decir, poseyéndolo según la presencia mental a modo de objeto pensado, sino que, abandonando el cómodo nivel de la posesión inmaterial, deberá plegarse a las exigencias de la realidad principial extramental que se retrotrae a ser poseída intencionalmente como idea, porque de serlo, dejaría de ser principial. Además, si los primeros principios son reales y superiores al hábito, éste podrá crecer en la medida en que centre más la atención en ellos.

---

guesa de Filosofia, 1974 (30), p. 141. Por lo demás, este autor, acaba identificando este hábito con la facultad de la razón: "o hábito dos princípios é un hábito *natural*, o que certamente se opoe a "adquirido". Por isso mesmo debe ser identificado com a própia facultade intelectiva". p. 150.

¿Qué responde a todo ello Tomás de Aquino? Es neto en el *corpus* tomista que el *tema* del hábito son los *primeros principios*[22], y que estos son distintos del hábito[23]. Pero, a tenor de sus diversas descripciones, se puede pensar, o bien que son mentales, o bien que son reales. En efecto, los describe como "conocidos por sí mismos"[24]. La expresión "per se notis", evidentes, no parece indicar que sean reales, porque de serlo conoceríamos enteramente lo real, pero "nuestra cognición es tan débil que ningún filósofo pudo nunca investigar perfectamente la naturaleza de una mosca"[25]. Hay más realidad por conocer en una mosca, que la realidad conocida de ella en cualquier mente humana; y parece claro que una mosca no es un primer principio.

Para Tomás de Aquino "considerar los principios de este segundo modo (en cuanto que vienen a explicitarse en las conclusiones) pertenece a la ciencia, que considera también las conclusiones, pero considerarlos en sí mismos toca al entendimiento... De esta manera la ciencia depende del entendimiento como de algo más elevado"[26]. Pero si se piensa que los principios son mentales, derivadamente, el hábito de ciencia que depende de aquellos[27] será interpretado como un hábito que versa más sobre asuntos lógicos que sobre asuntos reales. En efecto, tomar a la ciencia como saber acerca de conclusiones es más de corte silogístico, lógico, que real, pues la ciencia como saber acerca de lo real es un conocer acerca de qué *juicios* racionales que versan sobre lo real son verdaderos y cuáles falsos, es decir, si afirman lo que en lo real está unido y niegan lo que en lo real está separado, o al contrario.

Por una parte, hay que distinguir el hábito de los primeros principios y los primeros principios, pues "los principios indemostrables en el orden especulativo no son el mismo hábito de los primeros principios, sino que son los principios de los que el hábito es hábito"[28]. Uno se compara al otro como el *método*

---

[22] "Habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, co.

[23] "Principia indemostrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a1, co.

[24] "Et haec veritas in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in primis principiis per se notis: et ideo quando per ea de omnibus aliis iudicamus, nostrum iudicium est secundum primam veritatem, cuius est dictorum principiorum veritas similitudo". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q2, a7, ad9.

[25] Tomás de Aquino, *In Symbolo Apostolorum*, pr.

[26] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, ad2.

[27] "Principia prima indemostrabilia pertinet ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a9, co.

[28] Tomás de Aquino, *Summa* Theologiae, I-II, q94, a1, co. Hay muchos textos explícitos sobre este punto a lo largo del corpus tomista. Por ejemplo: "habitus principiorum indemostrabilium,

cognoscitivo respecto del *tema* conocido. Conocer es poseer, pero la posesión del hábito (que eso significa, por otra parte etimológicamente el vocablo) es de rango superior a la posesión de la operación inmanente. Si el acto conoce objetos intencionales, este hábito debe conocer temas reales.

Los primeros principios deben ser iguales para todos los hombres, pero Tomás de Aquino añade que "según la mayor capacidad del entendimiento, uno conoce más la virtud de los principios que otro"[29]. La capacidad del "intellectus" es lo mismo que el hábito de los primeros principios, pero ¿cómo explicar que en unos se da más desarrollado este hábito que en otros si en todos la luz es innata?, ¿por qué unos conocen más que otros? Para Tomás, si los primeros principios se abstraen, la mayor o menor calidad en su conocimiento debe depender forzosamente de la mayor o menor dotación neuronal, puesto que abstraer se dice respecto de la fantasía, la cual tiene su soporte orgánico en el cerebro. Pero si no se abstraen, la respuesta correcta tal vez sea que el hábito es susceptible de crecimiento. Ahora bien, cabe seguir preguntando ¿en virtud de qué crece el hábito? Una respuesta pertinente puede ser que en virtud del *acto* del que depende este hábito, es decir, del *entendimiento agente*. Pero la tesis que de aquí se puede deducir, a saber, que "el entendimiento en acto activa progresivamente los hábitos innatos" es novedosa. En efecto, ni está en Tomás de Aquino, ni en su posteridad, ni se sostiene en la actualidad. Sin embargo, la novedad no es necesariamente una indicación de que dicha tesis sea errónea.

Si este hábito es distinto de los primeros principios, y el hábito es mental, los principios no podrán ser mentales; tampoco podrán ser principios respecto de lo mental. Si son distintos, y el hábito es mental, los primeros principios serán reales, y si lo son, serán principios de lo real. A la par, si el hábito es mental, y queda referido a lo originario de la realidad, en cierto modo se le podrá llamar origen del conocer racional.

5. La no contradicción como "tema" del hábito

Aquello sobre lo que versa cada nivel cognoscitivo humano, Tomás lo suele denominar –siguiendo la usanza de la época– "materia". Sin embargo, en la actualidad es más frecuente hablar de "tema". En este epígrafe y en los siguien-

---

intellectus dicitur". *In II Sententiarum*, d3, q1, a6, ad2; "principia speculabilia cognoscuntur […] per intellectum". *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, qc4, ad3; "intellectus est habitus principiorum primorum demostrationis". *In Metaphysicam*, I, lect1, n34; "intellectus, qui est habitus principiorum". *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, co.

[29] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q5, a4, ad3.

tes, se va a atender a los *temas* de éste hábito. El de Aquino suele admitir como primeros principios el de *no contradicción* y el de *identidad*. Junto a ellos acostumbra a formular como principios frases tales como "el todo es mayor que la parte" y otras similares[30]. Se recogen a continuación sólo unas observaciones pertinentes al respecto.

El *principio de no contradicción* suele interpretarse como el fundamento del discurso racional[31]. Sin embargo, si la verdad se funda en el ser, y la verdad es el tema de la razón, también ésta debe fundarse en el ser. En consecuencia, el fundamento de la razón debe hacer referencia al ser de lo real[32], pues el ser de

---

[30] Rose Emmanuella pone 6 primeros principios, que enuncia así: "1) *The principle of identity* may be expressed as 'Being is being'… 2) *The principle of contradiction* may be expressed: '"Nothing can be, and yet not be at the same time and under the same respect'… 3) *The principle of the excluded middle* declares that two contradictory propositions cannot both be false: 'S is P is not P cannot both be false'… 4) *The principle of sufficient or determining reason* maintains that what exist must have a reason determining it to exist rather than not exist, and exist in this certain manner rather than another… 5) *The principle of causality* is the application of the principle of sufficient reason to contingent existing thing… 6) *The principle of uniformity* is merely a further application of the principle of causality in experiential sciences endeavoring to formulate psysical laws. It may be expressed: 'Everything in the universe follows the law of its king'". R. E. Brennan, *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*, p. 23.

[31] Para Rüppel, del mismo modo que el primer concepto es el ente, el primer juicio es el principio de contradicción. Cfr. "Os primeros principios secondo a filosofia de S. Tomas d'Aquino", p. 141. Cfr. sobre este tema: G. Cenacchi, "Il principio di non contradizione fondamento del discurso filosofico", *Aquinas*, 1973 (16), pp. 255-272; C. Giacon, "Il principio di non contradizione scintella rationis", *Miscelanea S. Caramella*, Accademia Scienze, Palermo, 1974, pp. 209-223; E. Berti, "Il principio di non contradizione comme criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica", *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe szienze morali, Serie VIII, vol. XXI, 1966, pp. 224-252.

[32] Elders, que recoge las diversas formulaciones tomistas de este principio ("impossibile est esse et non eesse simul". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect6; "(non potest) simul idem esse et non esse", IV, lect6; "Non contingit idem simul esse et non esse"; XI, lect5; "Affirmatio et negatio non sunt simul verae". *De veritate*, q5, a2, ad7; "Non est simul affirmare et negare". *Summa Thelogiae*, I-II, q94, a2, co; "Impossibile est simul affirmare et negare"; II-II, q1, a7, co, Elders escribe que "ces mêmes textes ajoutent que le principe se fonde sur la nature de l'être et du non-être. Si on compare les deux expressions, il est clair que la formule complexe développe les virtualités contenues dans le jugement *ens non est non ens*". "Le premier principe de la vie intellective", *Revue Thomiste*, 1962 (62), p. 584. Para Alarcón, "el principio de no contradicción exige la existencia de una naturaleza material cuyo orden esté determinado por su fin, y que éste sea establecido por una causa espiritual". "Naturaleza, espíritu y finalidad", *Anuario Filosófico*, 1990, (23/2), p. 131.

las cosas es la causa de la verdad en la mente[33], y este principio, siendo origen de toda verdad, permite confrontar la verdad con la falsedad. Conocer el ser y negar la existencia del no ser debe ser papel propio de este hábito. De otro modo: "el conocimiento del *esse* creado de las esencias no intelectuales es el conocimiento habitual del principio de no contradicción"[34]. El que el ente sea incompatible, contradictorio, con el no ente, es la forma de expresar el conocimiento del ser del ente. Dicho conocimiento opone contradictoriamente la verdad a la falsedad, la afirmación a la negación[35]. Así como entre el ser y el no ser no cabe medio, tampoco en la contradicción[36]. Darnos cuenta de que lo real permanece en el ser es advertir este principio.

Tomás de Aquino formula este principio a modo de proposición. Pero es claro que una proposición se forma a resultas de un acto de la razón: el *juicio*, y éste es un acto adquirido, no innato. Sin embargo, a pesar de la formulación judicativa de ese primer principio, Tomás añade que éste es innegable para todos[37], lo cual indica que el hábito es *innato* en todo hombre. En lo teórico la razón está determinada a lo uno gracias a este principio, pero no en lo práctico, de ahí que la voluntad no esté obligada a una de las dos partes de la contradicción[38].

Por otra parte, este primer principio no existe aislado, sino vinculado con otro. En efecto, el conocimiento del ser creado nos abre el acceso a Dios, porque "el ser, que inhiere en las realidades creadas, no se puede entender sino como deducido del ser divino"[39]. También por ello, "sólo se substrae de la potestad divina aquello que repugna a la razón de ente, esto es, lo que implica

---

[33] "Esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectu". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q16, a3, ad3.

[34] L. Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", p. 131. En otra obra describe de ese modo tal principio: "La no contradicción es, y absolutamente nada más, la existencia creada". L. Polo, *El ser*, p. 204.

[35] Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect8, n16; IV, lect15, n12; IV, lect16, nn1 y 7; VI, lect4, n3; *In Peri hermeneias*, I, lect9, n7; I, lect9, n9; I, lect10, n1; I, lect11, n7; I, lect12, n6; *In Analytica Posteriora*, I, lect5, n5.

[36] Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect16, n1; V, lect6, n7; lect17, n6; X, lect6, n7 y 12; lect9, n6; XI, lect13, n8; *In Analytica Posteriora*, I, lect5, n5.

[37] Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c33, n8.

[38] Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia* Dei, q3, a7, ad12; *De malo*, q2, a1, sc4.

[39] "Licet causa orima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino". Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q3, a5, ad1. Cfr. G Giannini, "La funzione del principio di non-contradizione nella dimonstrazione dell'existenza di Dio", *De Deo*, vol. I, Officium Libri Catholici, Romae, 1965, pp. 169-174.

contradicción"[40]. De modo que el conocimiento del ser real no contradictorio reclama otro primer principio real que dé razón de su ser, y ése es el ser que tiene en sí la razón de su ser: "aunque el intelecto puede conocer la criatura no conociendo a Dios, no puede sin embargo inteligir que la criatura no sea conservada en el *esse* por Dios; pues esto implica contradicción, como si la criatura no fuese creada por Dios"[41]. Ahora bien, un ser que tenga en sí su razón de ser no admite dualidad entre ser y esencia, es decir, es *idéntico*. De modo que el principio de *no contradicción* es realmente solidario, e intelectualmente incomprensible, sin el principio de *identidad*.

Ya se ha indicado que para algunos comentaristas el principio de no contradicción es exclusivamente real; para otros en cambio, mental; y para unos terceros es de ambos estilos. ¿Con qué alternativa quedarse? Con una que dé razón de las tres precedentes. Ésa se puede formular del siguiente modo: existen primeros principios reales y existen principios mentales, pero unos no se deben confundir con los otros, porque son distintos. En consecuencia, el principio real no contradictorio, el que no admite contrario, el ser, no se debe confundir con el principio mental, que sí permite formular el no ser, aunque no permita afirmar el ser y el no ser a la vez y respecto de lo mismo. En este sentido, "el todo es mayor que las partes" no es la formulación un principio real, porque la noción de "todo" no es real[42]. Asimismo, no son equivalentes la identidad real y la mental, pues la primera es la que no admite distinción entre acto de ser y esencia, lo cual sólo se atribuye a Dios, mientras que la segunda es la unicidad de lo pensado, que se suele formular diciendo que toda cosa es igual a sí misma. Atenderemos a continuación a este extremo.

6. La identidad como "tema" del hábito

El *principio de identidad*[43] parece hacer referencia directa al ser divino[44], porque sólo Dios es la identidad real[45]. En efecto, la palabra *identidad* sólo se

---

[40] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect2, n16. Cfr. asimismo: *De potentia Dei*, q1, a7, co; q3, a19, sc; q6, a1, ad11; *Quodlibeto*, III, 1, 1, co; III, 1, 2, sc; IV, 3, 2, co.

[41] Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q5, a2, ad2.

[42] En efecto, no se puede decir, por ejemplo, que Dios y lo creado conformen un todo, porque *realmente* lo creado no añade nada a Dios. Es claro, pues, que esta formulación es mental.

[43] Cfr. sobre este principio: A. Ambrosi, "Principio d'identitá e principio di non contraddizione; studio su S, Tommaso d'Aquino", *Verifiche*, 1981 (10/13), pp. 205-234.

[44] En multitud de pasajes Tomás de Aquino predica la identidad de Dios. Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d19, q1, a1, co; d23, q1, a4, expositio; d25, q1, a4, expositio; d27, q1,

debe predicar en sentido estricto de Dios[46], porque en él no existe distinción real entre *essentia* y *actus essendi*: "Dios importa omnímoda identidad, ya que en Dios es completamente idéntico el intelecto y lo inteligido"[47], el querer y lo querido, etc. Sin embargo, el término "identidad" es utilizado impropiamente por muchos autores que lo usan para hablar de otros asuntos[48].

---

a2, ad1; d27, q2, a3, expositio; d28, q2, a3, ad3; d33, q1, a3, ad2; *In III Sententiarum*, d1, q2, a1, ad3; d5, q3, a3, expositio; d6, q2, a1, ad3; d7, q1, a1, co; *Contra Gentes*, I, c36, n2; IV, c14, n10; *Summa Theologiae*, I, q39, a6, ad2; q28, a1, co; q34, a1, ad3; q39, a6, co; q40, a1, ad1; q93, a1, ad2; *Summa Theologiae*, II-II, q2, ad6; q8, a1, ad2; *De unione Verbi*, a1, ad12; *In De divinis nominibus*, 9, 2; *Super Evangelium Iohannes*, 1, 1; 7, 2; *Reportatione Inedita Leonina*, 3, 11, 7; *Contra errores graecorum*, 1, 18; etc. También para Rose Enmanuella el principio de identidad hace referencia a Dios: "In the ontological order, there is, of course, but one First Principle –God Himself– Who as Creator and First Cause is the chief Object of metafisical study". R. E. Brennan, *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*, p. 19. Con todo, otros piensan que el principio de identidad afirma la existencia del ser, mientras que le de no contradicción afirma la esencia, y el de *tertio exclusso* la alteridad del ser. De esta opinión es E. Prado de Mendonça, "L'être et les premiers principes", *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Atti del Congresso Tomistico Internazionale, Roma-Napoli, 1975, vol. VI, p. 363.

[45] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q34, a1, ad3.

[46] Aunque algunos pensadores hablen de que "toda realidad es idéntica a sí misma", esa denominación es inapropiada, pues en ese caso es nuestra mente la que establece la comparación, pues primero abstrae una realidad con un acto de pensar; en segundo lugar vuelve a presentar ese abstracto con otro acto de pensar; y finalmente compara lo conocido en uno y otro acto y declara que los objetos conocidos en ambos casos son "idénticos". Pero, en rigor, no son idénticos sino "el mismo" objeto pensado que ha sido presentado dos veces. No obstante, es claro que ninguna realidad se reduplica ni se compara a sí misma. De modo que esa presunta "identidad" (la de 1=1, por ejemplo) es exclusivamente mental y, en rigor, no es identidad, sino reduplicación mental de "lo mismo", es decir, de un objeto pensado.

[47] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q27, a2, ad2. De un modo u otro esta tesis se repite a lo largo de todo el *corpus* tomista: "ubicumque est similitudo, oportet quod ibi sit aliqua distinctio: quia secundum Boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas, alias non esse similitudo, sed identitas". *In I Sententiarum*, d7, q2, a2, qc1, ad2; "aplicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, se per modum cuiusdam repraesentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti". *De veritate*, q2, a5, ad7.

[48] Por ejemplo, del conocimiento humano. En efecto, algunos dicen que entre el acto de conocer y el objeto conocido se da una "identidad", en el sentido de que existe una inseparable *unión*. Pero unión no equivale a identidad, pues sólo se puede unir lo distinto. También se suele decir que el objeto conocido se "identifica" con lo real extramental. Sin embargo, en este caso es mejor hablar de "semejanza", "intencionalidad" o "remitencia" del objeto conocido respecto de lo real. En los casos precedentes el de Aquino no suele hablar de identidad; es más, la niega explícitamente en algún pasaje: "en nuestro intelecto usamos el nombre de concepción, según que en el verbo de nuestro intelecto se encuentra la semejanza de la cosa inteligida, aunque no se encuentre la identi-

En cuanto a la referencia a Dios como tema del hábito de los primeros principios surge una cuestión que se puede formular como sigue: dado que tanto el hábito de los primeros principios como el de sabiduría dicen referencia a Dios, ¿qué conoce uno de Dios y qué el otro?, ¿en qué se distinguen ambos conocimientos? Recuérdese que el conocer humano es jerárquico. Por tanto, ambos hábitos no pueden conocer de Dios el mismo campo real, sino que uno debe conocerlo de diferente manera al otro, y conocer de él algo distinto del otro. La siguiente respuesta parece certera: "el conocimiento del *esse* divino en cuanto Creador de dicho ser (creador de las esencias no intelectuales), y no del ser humano, es el conocimiento habitual del principio de identidad... El conocimiento de Dios en cuanto es mi Creador es el rendimiento culminar, sapiencial, de aquella observación según la cual lo entendido no entiende"[49]. El *hábito de los primeros principios* advierte a Dios como *ser simple*, creador del universo; el *hábito de sabiduría* conoce a Dios como *ser personal*, creador de la persona humana que conoce.

El "intellectus" conoce que el ser divino es idéntico mirando hacia fuera, es decir, a la realidad principial extramental. El hábito de sabiduría, en cambio, busca a Dios en la intimidad humana, y como ésta es personal, advierte que el ser del que ella depende también es personal. La persona humana, el *acto de ser* personal humano no es idéntico; no porque se distinga realmente de la *esencia* humana, sino porque la intimidad humana no es simple. El hecho de que no sea idéntica indica que es creada. Pero el hecho de que sea personal indica que su Creador también lo es. En suma: el hábito de los primeros principios se abre a Dios como Creador del universo; el hábito de sabiduría se abre a Dios como Creador personal de la persona humana.

La vinculación entre el ser de lo creado, no contradictorio pero inidéntico, y el ser divino, idéntico y al margen de la contradicción real, estriba en que el ser divino vincula al ser creado, y lo vincula *creándolo*, es decir, otorgándole el ser. El que es, da el ser a lo que no era, y el ser otorgado persiste. Se trata de la *causalidad trascendental*. Tomás de Aquino suele formular este principio diciendo que "todo lo que se hace tiene una causa"[50], pero esta formulación se puede

---

dad de la naturaleza". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d40, q1, a3, ad5. Esto parece evidente, pues donde existe identidad, no hay semejanza, y a la inversa. La identidad es real, no mental, y es advertida por el hábito de los primeros principios. Con otras palabras: este hábito está nativamente abierto a Dios. Con esto se nota que el conocer de este hábito no puede ser racional, judicativo, porque el conocimiento judicativo es compositivo, y es claro que no se puede conocer componiendo lo que en lo real es simple.

[49] L. Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", p. 131. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q89, a6, co. "El hábito es aquello con lo que uno actúa".

[50] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q75, a1, co.

entender de doble manera: racional e intelectual y, consecuentemente, en el orden predicamental o en el trascendental. Según el primer modo se aplica, más que al ser, a las realidades intramundanas; según la segunda, exclusivamente a los actos de ser.

7. Si Dios es un tema del hábito innato, ¿cómo evitar el ontologismo?

Como es sabido, el *ontologismo* es esa doctrina filosófica que atribuye al conocimiento natural humano lo que es cognoscible exclusivamente a la luz de la fe. Ahora bien, si hemos sostenido que la identidad real es el ser divino, y el principio de identidad es un primer principio, Dios será uno de los temas del hábito de los primeros principios. Como todo hombre está nativamente dotado de este hábito, en rigor, se está sosteniendo que todo hombre está abierto naturalmente a Dios. ¿Implica esta afirmación alguna suerte de ontologismo? La respuesta es negativa, porque por este hábito no conocemos de Dios lo que nos revela la fe sobrenatural, sino lo que este hábito nos permite conocer naturalmente de él, a saber, que Dios existe, que es idéntico o simple, y que es origen de lo creado.

Por otra parte, si todo hombre consta de esa apertura nativa a la divinidad, entonces, ¿por qué algunos hombres se declaran agnósticos, ateos, etc.? El siguiente texto de Tomás de Aquino podría servir de respuesta a la anterior pregunta: "verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza, quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas, para otros en los placeres, y para otros cualquier otra cosa"[51]. En rigor, Tomás de Aquino está declarando que conocer la *existencia* divina no equivale a conocer su *esencia*. De este modo evade el ontologismo.

---

[51] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c11, n5. Otro pasaje de este mismo texto dice así: "homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus pepertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat".

De manera semejante podemos decir que conocer por el hábito innato de los primeros principios que Dios es la identidad no equivale a conocerlo como *quién es*, es decir, como el *ser personal* que es, sino únicamente como *Origen* de toda realidad creada. Es manifiesto que de ese modo no se alcanza la *intimidad* del Origen. A la par, saber que Dios es un ser *personal* y que es *mi Creador* tampoco es conocer la *intimidad* divina. Para ello se requiere la revelación sobrenatural.

Tenemos un conocimiento *natural* de Dios, que es *habitual* y, por tanto, cualquier prueba *adquirida* de la demostración de su existencia como argumentación propia de la *razón* es inferior a la apertura nativa del hombre a Dios. Con todo, para el de Aquino esas vías racionales que demuestran la existencia de Dios no son inútiles, porque acepta que el conocimiento natural de Dios –tanto de su existencia como su esencia– que tenemos a nivel *intelectual* es *confuso*[52]. Esa falta de nitidez puede entenderse según el sentido de que el tema conocido supera con creces a la luz cognoscitiva del hábito. Cuando uno mira con los ojos directamente al sol, no desconoce que el sol existe; lo que le sucede es que su luz es excesiva para la capacidad visiva. Algo similar sucede con el hábito de los primeros principios respecto de Dios: la luz del hábito no puede abarcar, "comprehendere", la luz divina. No obstante, si el intelecto no estuviese abierto nativamente a Dios, vano sería el empeño de demostrarlo a nivel racional, puesto que el "intellectus" es –como se ha indicado– la condición de posibilidad de la "ratio". Debe existir, por tanto, una primera apertura cognoscitiva humana a Dios, pues de lo contrario se abriría un proceso al infinito[53] que no daría razón del arranque de nuestro conocer.

Los primeros principios no pueden ocultársenos: "es inconveniente decir que tenemos hábito de estos principios, y que nos estén ocultos"[54]. Pero el conocimiento que de ellos tenemos no es patente sino tenue. Lo patente para el pensamiento humano son las ideas mentales (los objetos pensados), porque éstas dependen del acto de pensarlas, que las forma o presenta, y es manifiesto que los actos son luz respecto de ellas, ya que éstas no iluminan a los actos, sino que son iluminadas por ellos. Pero los principios reales no dependen del hábito de los primeros principios, sino a la inversa. Además, desbordan la luz cognoscitiva del hábito, y lo iluminan. Por eso, los primeros principios no los formamos ni abarcamos, sino que los seguimos intelectualmente con el hábito subordinándonos a ellos. Con este hábito se muestra, en parte, la humildad nativa del conocer humano. En efecto, el conocimiento nativo es humilde; en

---

52 Cfr. Tomás de Aquino, *In Bohetti De Trinitate,* 3, 6, 3, co 3.

53 Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect5, n3; *In Analytica Posteriora*, II, lect20, n15.

54 Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, II, lect20, n4. Cfr. asimismo: *De veritate*, q10, a10, ad5.

cambio, el adquirido no siempre lo es. Por su parte, la actitud de prescindir del conocer nativo no lo es nunca.

8. Precisiones terminológicas

Más atrás se decía que el tema de la "ratio" en su uso superior es la *física* (clásicamente considerada como conocimiento de la tetracausalidad); el del "intellectus", en cambio, es la *metafísica*[55]. Como uno de los temas de la metafísica es el ser creado, a esta rama del saber se llama *ontología*; como otro de los temas es el ser divino, a esta disciplina metafísica se denomina *teología natural*; y como el ser creado no se puede conocer sin su vinculación con el ser divino, el estudio que se ocupa de ese nexo real entre la no contradicción real y la identidad real es el tratado de la *creación*. A esa vinculación se la denomina a veces *causalidad trascendental*[56].

También se ha indicado que el "intellectus" es condición de posibilidad y fin de la "ratio". Esto significa que es su origen y su fin. Origen, porque sin la apertura del "intellectus" al ser real no hay posibilidad de desentrañar la *esencia* de universo, cometido de la "ratio"[57]. Fin, porque la "ratio", conocida la esencia, llega a su culmen, y sólo por resolución al "intellectus" se puede conocer lo que para ella quedaba tácito: el fundamento, el *acto de ser* del cosmos.

Asentadas las distinciones anteriores, empiezan a recobrar relieve las precisiones de Tomás de Aquino cuando afirma que *la vida contemplativa no con-*

---

[55] Para algunos, la división tomista de los distintos tipos de abstracción obedece a dejar claro que esta disciplina cuenta con un método que no es abstractivo. "La toute dernière impression à la fin d'une analyse de ces deux questions, c'est que saint Thomas était préocupé de montrer que la science théologique ou la métaphysique n'était pas une réflexion opérant sur le modèle de la physique et des mathèmatiques. Science de l'être ou des substances sèparées, elle ne pouvait pas s'assimiler aux disciplines qui impliquent la matière, soit le *sensible*, soit l'*inteligible*". E. Winance, "Réflection sur les dégres d'abstraction et les structures conceptuales de base dans l'épistemologie de Thomas de Aquin", *Revue Thomiste*, 1991 (91/4), p. 579.

[56] Vicente Rodrigo considera, en cambio, que el objeto de la metafísica es el "ens". Cfr. "El verdadero objeto de la metafísica según Santo Tomás", *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1977, pp. 426-434.

[57] "Intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatibus accipere, et cum continuo et tempore et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac (Israeli) dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiae". Tomás de Aquino, *De veritate*, q8, a3, ad3.

siste en un acto de la razón sino del intelecto[58]. Dicha vida en la presente situación humana debe ser por lo menos intelectual, no racional: "lo supremo en nuestro conocimiento no es la razón sino el intelecto, que es origen de la razón. Así pues el conocimiento de Dios no es raciocinativo, sino sólo intelectual"[59]. "Sólo intelectual" no significa que Dios sea tema en exclusiva del "habitus principiorum", sino que dicho hábito es el primer nivel habitual donde se alcanza a conocer el ser divino de modo distinto al racional. El modo de acceso a Dios propio de la razón no es directo, sino por mediación de las especies mentales, de las comparaciones racionales, la analogía, etc.

Como también se ha indicado, el hábito de los primeros principios no es ni el único nivel de conocimiento habitual directo de Dios, ni tampoco el más alto. El conocimiento sapiencial de Dios (*hábito de sabiduría*), permite conocer a Dios experiencialmente notando que Dios es personal. Y, evidentemente, saber que Dios es persona es superior a verlo como Acto Puro o *Ipsum esse*. Con todo, el hábito de los primeros principios, como "conocimiento natural es cierta semejanza de la verdad divina impresa en nuestra mente"[60].

9. ¿Cómo se conoce el hábito?

"Acerca de los hábitos de la parte intelectiva […], si son perfectos, no pueden tenerse ocultos, por el hecho de que la certeza es propia de su perfección; de ahí que cualquiera que sabe, sabe que sabe..., y del mismo modo alguien que tiene el hábito del intelecto de los principios, sabe que él posee aquel hábito"[61]. Sin embargo, una realidad es la persona que sabe y otras los hábitos mediante los que sabe. Saber que se dispone de hábitos lo sabe la persona, no los hábitos. Pero ¿cómo lo sabe?, es decir, ¿mediante qué método cognoscitivo lo conoce?

La objeción más radical que surge del precedente planteamiento radica en argumentar cómo es posible que contemos de entrada con un tal conocimiento y

---

58 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q1, a2, qc2, sc1, sc2 y co.

59 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*. I, c57, n8. Y en el número siguiente vuelve a escribir: "divina igitur scientia non est raciocinativa". Y en otro lugar: "optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum obiectum, quod est Deus". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum,* d1, q1, a1, co.

60 Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, VIII, 2, 2, co. Las fuentes de esta doctrina las menciona en el mismo texto a continuación de lo expuesto: "secundum illud *Psal*. IV, 7: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; ideo dicit Augustinus, X *De Trinitate*, quod huiusmodi habitus cognoscuntur in prima veritate".

61 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a10, ad5.

que no seamos conscientes de él. Tomás de Aquino constata que "el niño no puede usar del hábito del intelecto de los primeros principios […] por defecto de la edad"[62]. Con ello indica que, pese a ser un hábito innato, no es innato ni su conocimiento consciente ni su uso. Para algunos el por qué de esta carencia se explica diciendo que "este principio sólo se hace cognoscitivo en la medida en que la sensibilidad se desarrolla y se usa operativamente para conocer la verdad"[63] y, además, indicando que el darse cuenta es asunto de la conciencia, pero la conciencia es inferior a dicho hábito.

La conciencia parece llegar tarde. Del mismo modo que notamos que tenemos entendimiento agente, por así decir, por sus "efectos", a saber, por el carácter activo de éste que permite explicar la activación del resto de instancias cognoscitivas humanas, pero él mismo no se conoce de modo directo (no hay autointencionalidad a ningún nivel cognoscitivo), de ese modo conocemos el hábito de los primeros principios, a saber, por su respaldo a lo conocido por la "ratio", que actúa aprovechando la sensibilidad cognoscitivamente desarrollada. Tanto el intelecto agente como el aludido hábito existen en nosotros como dotación creatural, pues sin acto no hay actualización posterior de potencia alguna. La suposición de su inexistencia se demuestra falsa por reducción al absurdo, pues sin aquellos no hay operación ninguna de la "ratio". Pero si las hay, y esta *tabula rasa* es susceptible de remitir progresivamente su pasividad al ser actualizada por algún acto previo, aquellos (el "habitus principiorum" y el "intellectus agens") existen, aunque no sean conocidos directamente.

10. Conclusiones

A modo de elenco, y formuladas sucintamente, se pueden señalar las siguientes:

1) Es problemático radicar al hábito de los primeros principios [*intellectus*] en el entendimiento posible [*ratio*] como en su "sujeto". Es mejor vincularlo al *entendimiento agente* como un *instrumento* suyo.

2) Es inoportuno sentar que los *primeros principios*, temas del hábito, sean mentales. Es pertinente afirmar que sus temas son primeros principios *reales extramentales*.

3) Se puede mantener que los primeros principios reales extramentales son el principio de *no contradicción* y el principio de *identidad*.

---

62 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, q1, ad4.

63 J. I. Murillo, *Operación, hábito y reflexión,* p. 187.

4) Es coherente sostener que el principio de no contradicción equivale realmente al *acto de ser del universo físico*.

5) Es coherente sostener que el principio de identidad equivale realmente al *acto de ser divino*.

6) El acto de ser del cosmos depende como de su origen (es derivado) del ser divino, es decir, los primeros principios reales extramentales están vinculados por la dependencia real del inferior al superior (*causalidad trascendental*).

7) El hábito de los primeros principios está abierto *nativamente* a Dios. Pero esa apertura excluye el *ontologismo*, porque su conocimiento de que Dios existe no implica a ese nivel el conocimiento de la *esencia* divina.

8) El conocimiento progresivo de la esencia divina se debe alcanzar en niveles cognoscitivos superiores a este hábito, por ejemplo, mediante el *hábito de sabiduría*.

9) La persona humana conoce que dispone del hábito de los primeros principios, pero este hábito (como todo otro nivel cognoscitivo), no se conoce a sí.

C

EL HÁBITO DE SABIDURÍA

CAPÍTULO 24

ORIGEN Y "SUJETO" DEL HÁBITO DE SABIDURÍA

1. Planteamiento

Aristóteles afirmaba que todos los hombres desean por naturaleza saber[1]. Para Tomás de Aquino "los hombres son sabios no en cuanto que son, sino en cuanto que tienen un hábito"[2]. De manera que, si bien el deseo de saber parece innato al hombre[3], el saber –para Santo Tomás– es *adquirido*, y se adquiere a modo de perfección intrínseca. Ello indica que el deseo de saber no es saber. Vamos, pues, a atender en los temas que siguen qué entiende Tomás por *sapientia*[4].

El hábito de sabiduría es intelectual, y forma parte del elenco de tales perfecciones que descubrió el Estagirita, y que sigue el de Aquino: "el Filósofo pone las virtudes intelectuales, que son la sabiduría, la ciencia y el intelecto en eso que es racional por esencia"[5]. Como se ha expuesto, según el filósofo de Atenas

---

[1] Aristóteles, *Metaphysica*, I, c1, 980 a 1. Cfr. obre este tema en el Estagirita: G. Reale, *Il concetto de filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1961; Th. Heath, *Aristotelian influence in thomistic wisdom: A comparative study*, An abstract of a dissertation, Catholic University of America Press, Washington, 1963.

[2] Tomás de Aquino, *De veritate*, q21, a2, ad8.

[3] Si el deseo de saber es *innato*, no puede depender de la voluntad, puesto que esta facultad es nativamente una potencia pasiva. Por tanto, habría que averiguar de qué instancia humana *activa* depende tal deseo.

[4] Cfr. G. Savagnone, *Il convito della sapienza. Il concetto di sapientia secondo S. Tommaso d'Aquino*, Ed. del Seminario, Caltamissetta, 1985.

[5] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q50, a4, co.

y su comentador medieval que nos ocupa, la lista de perfecciones intrínsecas la conforman cinco hábitos, los tres teóricos mencionados y otros dos prácticos: la prudencia y el arte[6]. Las perfecciones inmateriales adquiridas pueden ser intelectuales o morales. A unas y otras se las denomina *virtudes*. A las morales por derecho propio, y a las intelectuales en cuanto que se usa rectamente de ellas[7].

Todos los hábitos intelectuales se distinguen de las virtudes morales en cuanto que son cognoscitivos[8]. A su vez, los intelectuales se distinguen entre sí en cuanto que –como se ha visto– la prudencia y el arte pertenecen a la denominada *razón práctica*, mientras que los restantes a la *teórica*[9]. En este capítulo se va a tener en cuenta sólo a la *razón teórica*, dejando al margen, por tanto –y pese a su importancia–, a la razón práctica, con sus hábitos de prudencia y arte o saber hacer, así como a las virtudes morales de la voluntad. A la par, dentro de la razón teórica indagaremos en exclusiva acerca de un único hábito: la *sabiduría*. Con todo, la sabiduría tiene cierta afinidad con la *prudencia* en cuanto que la prudencia es *sabiduría práctica* (al menos, así se la denomina algunas veces). Además ambas se parecen en que "la prudencia dirige a las demás virtudes morales, y la sabiduría dirige a las demás intelectuales"[10].

Algunos pensadores han dudado de si, para Aristóteles, era superior la metafísica o la ética, porque si bien en el comienzo de su libro *Metafísica* dice que "la ciencia que se busca" (la metafísica) es la suprema, en cambio, en el inicio de su libro *Ética a Nicómaco* defiende la superioridad de la política que

---

6 "Anima semper dicit verum vel affirmando vel negando: scilicet ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, c3, n2; "quaedam autem intellectuales, quae sunt quinque secundum ipsum, sapientia, intellectus, scientia, prudentia, et ars". *De anima*, q1, a16, co; "ponit quinque quae se habent semper ad verum, scilicet artem, scientiam, sapientiam, prudentiam, et intellectum". *In Analytica Posteriora*, I, c44, n11.

7 "Habitus ergo contemplativus, utpote sapientia vel intellectus, non intelligit ad hoc quod aliquis utatur contemplationis actu, sed ut quando utitur, recte utatur". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q3, a5, qc3, ad2; "cum volumus aliquem de moribus suis laudare, non dicimus quod sit sapiens et intelligens, sed quod sit sobrius et mitis. Nec solum laudamus aliquem de moribus, sed etiam laudamus aliquem propter habitum sapientiae. Habitus autem laudabilis dicuntur virtutes. Praeter ergo virtutes morales, sunt aliquae intellectuales, sicut sapientia et intellectus et aliquae huiusmodi". *In Ethicam*, I, c20, n14.

8 "Praeter ergo virtutes morales, sunt aliquae intellectuales, sicut sapientia et intellectus et aliquae huiusmodi". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, c20, n14.

9 "Ipsa ratione, quaedam sunt practicae, ut prudentia et ars, quaedam speculativae, ut sapientia, scientia et intellectus". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a13, co.

10 "Prudentia quae dirigit alias virtutes morales, et sapientia quae dirigit alias intellectuales". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a1, qc1, ad1; "prudentia, quae est principalis in agibilibus, et sapientia, quae est principalis in speculativis". *In Ethicam*, VI, lect9, n22.

–como es sabido– es la extensión social de la ética. Sin embargo, no cabe ni duda ni contraposición al respecto, pues la metafísica –que según el Estagirita se desarrolla por medio *del hábito de sabiduría*– es la superior de las *ciencias especulativas*, mientras que la política lo es de las *prácticas*. Y es manifiesto que, para él y también para Tomás de Aquino, las primeras son superiores a las segundas. Por eso, "la sabiduría, que es la primera entre todas, no es lo mismo que la política"[11].

Nos centraremos, pues, exclusivamente en la *sabiduría*[12], entendida como *hábito*[13] y como *virtud*[14], que –según Tomás de Aquino– se dice de modo análogo en Dios y en el hombre[15]. De este hábito se pueden estudiar varios aspectos[16], pero en este capítulo indagaremos exclusivamente unas cuestiones puntuales, a saber, por qué Tomás de Aquino lo estima *adquirido* en vez de innato, por qué es un hábito que –según él– juzga del hábito de los primeros principios, que –como se ha visto–, es innato (al menos por lo que a su luz cognoscitiva se refiere); qué lugar ocupa entre el resto de los hábitos; qué relación guarda con los demás, en especial con la ciencia y los primeros principios; cómo se describen sus actos. Y, sobre todo, cuál es su *origen* y su "sujeto".

2. Origen, naturaleza, "sujeto" y crecimiento del hábito

a) *Origen*. La sabiduría para Tomás de Aquino no es un hábito innato[17], sino adquirido: "la sabiduría humana se tiene por adquisición"[18]. Es debida a la luz

---

[11] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, c6, n4.

[12] Para estudios generales sobre el saber humano en Tomás de Aquino cfr. J. Pieper, *The Human Wisdom of St. Thomas*, Sheed and Ward, London, 1948; E. Gilson, *Wisdom and Love in St, Thomas Aquinas*, Marquette University Press, Milwaukee, 1952.

[13] "Cum ergo virtus, sapientia et bonitas sint habitus". Tomás de Aquino, *De malo*, q2, a1, sc9.

[14] "Sapientia enim et intellectus et prudentia dicuntur esse intellectuales virtutes". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, c20, n13.

[15] "Sapientia non dicitur aequivoce de Deo et creatura; alias sapientia creata non duceret in cognitionem sapientiae increatae... Ergo aliquo modo ratio sapientiae, secundum quod de Deo dicitur et de creaturis, est una, non quidem per univocitatem, sed per analogiam". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d2, q1, a3, sc3.

[16] Cfr. por ejemplo, los enfoques de S. M. K. O'Hara, *The connotations of wisdom according to St. Thomas. An abstract of dissertation*, Catholic University of America Press, Washington, 1956.

[17] "Sapientia, secundum quod supponit essentiam, non potest dici ingenita vel genita". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d32, q2, a2, qc1, ad1.

[18] Tomás de Aquino, *Super Evangelium Iohannes*, 6, 1.

del *intelecto agente*: "la humana sabiduría es la que se adquiere al modo humano, a saber, por la luz del intelecto agente"[19], de modo que la sabiduría es inferior al intelecto agente y dependiente de éste. A su vez, como éste, la sabiduría depende de Dios[20]. Requisitos para la adquisición de esta perfección son, según Santo Tomás, la *tranquilidad*[21] y la *humildad*[22]. La humildad, porque si la sabiduría deriva del intelecto agente y éste es creado directamente por Dios, la sabiduría no puede sino reconocer humildemente su deuda con el Creador[23]. La paz del alma, porque quien lleva una vida ajetreada llena de preocupaciones perentorias que debe solucionar, se olvida de las realidades más importantes, las que permite alcanzar este hábito. En suma, quien se obceca en lo inferior al hombre –mal de nuestro tiempo que admite pluralidad de configuraciones–, descuida su propio sentido personal y lo superior a éste.

b) *Naturaleza*. El hábito de sabiduría para Tomás de Aquino es una *cualidad*: "la sabiduría en las criaturas es una cualidad"[24]; por tanto, un *accidente*: "la sabiduría en la criatura es un accidente"[25]. De manera que en las criaturas inteligentes existe una distinción real entre su sabiduría y su ser[26]. Por esto es por lo que Santo Tomás duda de que sea correcto decir que Dios posee esta cualidad, porque la sabiduría indica cierta respectividad a lo sabido, es decir, es un *método* relativo a un *tema*, mientras que el ser divino no es relativo a nada, sino

---

[19] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q12, a2, sc. Cfr. asimismo: *In I Sententiarum*, d34, q2, a1, ad2; *Summa* Theologiae, II-II, q4, a8, ad3.

[20] "Et hoc modo sapientia creaturae est a sapientia Dei, et esse creaturae ab esse divino, et bonitas a bonitate". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d1, q4, a2, expositio.

[21] "Aliquis sapientiam acquirit, quando quiescit: unde dicit, quod in quiescendo et sedendo, anima fit sapiens". Tomás de Aquino, *In De anima*, I, lect8, n19.

[22] "Humilitas et sapientia invenitur in eodem homine, in quantum humilitas ad sapientiam disponit". Tomás de Aquino, *De malo*, q8, a3, ad8; "sicut autem humilitas principium est sapientiae, ita et superbia sapientiae est impedimentum". *In Iob*, 14.

[23] La sabiduría humana, según Tomás, tiene como objeto de estudio a Dios. Para el de Aquino una cualidad indispensable para adquirir la sabiduría es la *humildad*, porque Tomás tiene muy en cuenta esa sentencia de la *Sagrada Escritura* que dice: "soberbio es: nada sabe".

[24] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q13, a5, sc1. La respuesta de ese *sed contra* la puede hacer suya Tomás de Aquino, pues para él todos los hábitos intelectuales son cualidades.

[25] Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q7, a7, sc5. También lo que se mantiene en ese *sed contra* es tomista.

[26] "Sapientia et bonitatis (non) differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia non tantum ratione, sed etiam re". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d22, q1, a3, ad3; "quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia". *In De divinis nominibus*, 5, 1.

subsistente[27], idéntico. Con todo, ello no indica que Dios no sea sabio[28]. Dios *es* la sabiduría; no la *tiene*.

En muchas ocasiones Tomás de Aquino identifica –siguiendo a Aristóteles– la sabiduría con la ciencia universal que reconduce a la "filosofía primera" o *metafísica*[29]. En algún pasaje la pone entre el elenco de las ciencias[30]. En otros la caracteriza como *única*, a distinción de la pluralidad de las ciencias: "de aquí que, según los géneros distintos de verdades cognoscibles, se diversifiquen los hábitos científicos, en tanto que la sabiduría es una"[31]. Para el de Aquino, la sabiduría no es una ciencia más, porque no indaga acerca de cualesquiera causas, sino acerca de las más altas[32].

c) *Sujeto*. Como es sabido, para Tomás las potencias superiores del alma son la inteligencia y la voluntad. Si ésas constituyen para él lo más excelso del hombre, el sujeto de la virtud más alta no podrá estar sino en alguna de aquéllas dos facultades[33]. La radica en el intelecto: "la sabiduría mira más al intelecto que a la voluntad"[34]. Con todo, si bien el hombre usa de diversas instancias para conocer, quien conoce, en rigor, es la *persona* humana, aunque conozca por medio de su intelecto, de sus sentidos, etc. Según esto hay que decir, que del mismo modo que "no es el calor el que calienta sino lo cálido, tampoco es la sabiduría

---

[27] "Si in perfectione divina nihil plus continetur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse eius esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens, sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiae significatur, non esset aliquod subsistens". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q28, a2, ad3. En Dios frecuentemente "sapientia suponit pro hypostasi, non tamen significat hypostasim". Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q8, a4, ad6.

[28] "Sapientia, bonitas et huiusmodi simpliciter sunt meliores esse quam non esse. Ergo sunt in Deo". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d2, q12, sc1 y co.

[29] "Sapientia autem est ipsa philosophia prima, ut patet in I *Metaph*.". Tomás de Aquino, *De anima*, a16 co; "illa scientia, quae sapientia est, vel philosophia dicitur, est propter ipsum scire". *In Metaphysicam*, I, lect3, n2; "cum ista scientia, utpote prima, et quae sapientia dicitur, principia prima entium inquirat". XII, lect1, n1.

[30] "Illa de numero scientiarum est sapientia, quae per se est magis eligibilis et voluntaria, idest volita gratia scientiae". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect2, n5.

[31] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c57, n2. Cfr. S. Vanni Rovighi, "L'unità del sapere secondo Tommaso d'Aquino", *Vita e Pensiero*, 1965 (10), pp. 7-22.

[32] "Sapientia in cognitione altissimarum caussarum consistit, secundum Philosophum, in principio *Metaphy*". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, lect94, n2; "sapientia in homino dicitur habitus quidem quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum". IV, lect12, n2.

[33] "Voluntas et intellectus sunt partes animae, horum autem perfectiones sunt sapientia et iustitia et huiusmodi". Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, c212.

[34] "Sapientia magis respicit intellectum quam voluntatem". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d17, q1, a3 , qc2, ad2.

la que sabe, sino el sabio"[35]. La sabiduría es el instrumento, *método*, por el que el sabio sabe.

d) *Crecimiento*. La sabiduría humana es un hábito susceptible de crecimiento. Para Tomás, crece en la medida en que conoce más verdad[36], y –según él– ese crecimiento se lleva a cabo fundamentalmente a través del *estudio*[37]. En la actualidad los estudios parecen estar en alza respecto de otras épocas. Sin embargo, se trata, en su mayor parte, de unos estudios prácticos y técnicos, relegándose a un muy segundo plano las humanidades. Además, dentro de éstas, se dedica poco énfasis a la indagación del sentido personal íntimo y a la trascendencia –temas de la sabiduría–, y ello hasta en las materias de *antropología*, cuyo perfil gira, en su mayor parte, sobre asuntos manifestativos o culturales humanos. Añádase al respecto que a nivel mundial es escaso el porcentaje de personas que disponen de estudios superiores. De manera que el estudio sapiencial que recomienda el de Aquino parece estar hoy todavía menos ejercitado que las "artes liberales" en la Edad Media. En cualquier caso, y al margen de las estadísticas y caracteres de época, lo que es claro según la doctrina tomista es que si se puede crecer en sabiduría es porque la mente humana es progresiva[38].

3. El hábito superior de la razón superior

a) Como se ha indicado, la distinción entre "ratio superior" y "ratio inferior" es clásica desde Agustín de Hipona. La primera mira a realidades más nobles que el hombre; la segunda, a las inferiores a éste. Tomás de Aquino, siguiendo a San Alberto Magno, acepta esta división, y encuadra la "sapientia" humana dentro de la *razón superior*.

Para él no son equivalentes la razón superior y la "ratio teorica", *contemplativa* o *especulativa*, porque ésta comprende tres hábitos: el de ciencia, el intelecto y la sabiduría[39], mientras que a la razón superior no se atribuye la ciencia.

---

[35] "Non enim calor calefacit sed calidum, neque sapientia sapit sed sapiens". Tomás de Aquino, *In De causis*, prop22.

[36] "Veritas in sapientia proficiat, quia profectus sapientiae est cognitio veritatis". Tomás de Aquino, *Sermones,* I, 2.

[37] "Qui habet studium, illi dabitur sapientia, et abundabit". *Proverbios*, 2, 4.

[38] "Quomodo crescit homo mente? Certe quando crecit sapientia et gratia". Tomás de Aquino, *Sermones*, I, 2.

[39] "Qui perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a12, ad24; "sapientia et scientia et intellectus sunt circa partem animae speculativam, quam ibi scientificum animae appellat". *In Metaphysicam*, I, lect1,

En efecto, la ciencia es un hábito propio de la razón inferior[40], un saber acerca de las realidades del mundo, que no son las superiores, pese a que su hábito sea teórico. Por ello también, no son equivalentes "ratio inferior" y "ratio practica", porque a la razón inferior pertenece la ciencia, que es un hábito teórico, no práctico, como lo son la prudencia y el arte[41]. En efecto, la ciencia investiga las realidades sensibles que son necesarias y no humanas; la prudencia, en cambio, las contingentes humanas[42], y el arte, las contingentes artificiales. Prudencia, arte, ciencia, primeros principios y sabiduría son –como se ha reiterado– hábitos descubiertos por Aristóteles. Tomás de Aquino encuadra a los tres primeros en la razón inferior y a los dos restantes en la superior. Queda por ordenar en esa clasificación agustiniana ese otro hábito que fue hallazgo de San Jerónimo, la sindéresis. Éste, para Santo Tomás, perfecciona a la razón inferior[43]. De modo que el de Aquino admite dos hábitos para la razón superior y cuatro principales (ya se hemos visto que atiende a otros más) para la inferior.

b) El hábito más noble de la *ratio superior*. La sabiduría pertenece a la razón superior porque la perfecciona[44]. Tomás indica que de entre los hábitos de esta *ratio*, es el más alto: "entre todos los hábitos se ve que es el más noble"[45], es decir, la mayor perfección de la razón[46]. Por ello mismo, es cabeza de los

---

n34; "intellectus scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico". *De veritate,* q1, a7, co.

40 "Ratio enim superior perficitur sapientia, sed inferior scientia". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a2, co; "sed distinguuntur, secundum Augustinum, per officia actuum, et secundum diversos habitos, nam superiori ratione attribuitur sapientia, inferiori vero scientia". *Summa Theologiae*, I, q79, a9, co.

41 "Intellectus, scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico". Tomás de Aquino, *De veritate*, q1, a7, co.

42 Por eso, "in cognitione rerum humanorum non consistat sapientia quae est simpliciter principalis inter omnia". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect7, n1.

43 "In anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis: quae quidem non est ratio superior, sed se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q3, a3, ad5.

44 "Sapientia autem rationem superiorem quantum ad utrumque perficit". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a3, qc2, ad3.

45 "Inter omnes habitus videtur sapientia nobilissimum, maxime eorum quae ad cognitionem pertinet, ut Philosophus dicit in X *Ethicorum*". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a1, qc1, sc2; cfr: asimismo: *In III Sententiarum*, d35, q1, a2, qc3, co; "inter alia autem quae faciunt ad scientiam et sapientiam hominis potissima sapientia est". *In Orationem Dominicam*, 3.

46 "Sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect1, n1.

restantes hábitos[47], tanto teóricos como prácticos. Además, como la "ratio superior" es, según Tomás de Aquino, lo supremo en el hombre, "en la sabiduría consiste el honor y el ornato del hombre"[48]. En consecuencia, para el de Aquino, la sabiduría es la cumbre del conocimiento humano[49].

c) *Sapientis est ordinare*. Si la sabiduría es el hábito más alto, Tomás considera que a él se deberá la tarea de dirigir a los inferiores. En efecto, para él la sabiduría impera a los demás hábitos[50]. Ese imperio se ejerce a modo de juicio[51], ordenando[52] y regulando[53]. Con todo, pese a que Santo Tomás le asigna a este hábito tales tareas, ésas no constituyen el *tema* propio del hábito. De modo que hay que admitir para el hábito de sabiduría –según el *corpus* tomista–, al menos, una dualidad de funciones: una superior referida al conocimiento de sus temas, y otra inferior, conectada a la labor de dirección y ordenamiento.

---

47 "Philosophus dicit, in VI *Ethica*, quod sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q66, a5, sc.

48 Tomás de Aquino, *In Iob*, 18. Por eso Santo Tomás prefirió la sabiduría a los demás bienes, y pudo repetir con propiedad aquello de la Escritura: "venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum contemplatione sapientiae". *Summa Theologiae*, I-II, q5, a4, co.

49 "Universalis sapientia est quae est ultimum in omnibus artis et scientiis". *In Isaiam*, 3, 1.

50 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a11, ad3. "Et cum habitus speculativi sint tres, secundum Philosophum, scilicet sapientia, scientia et intellectus, dicimus quod est sapientia (la teología), eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum: et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica". *In I Sententiarum*, d1, q3, qc1, co.

51 "(Homo) ordinare et iudicare habet, quod est sapientia". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d34, q1, a6, co; "sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus; et eius est ordinare". *Summa Theologiae*, I-II, q66, a5, co.

52 "Sed cum sapientis sit ordinare, oportet ea quae per sapientiam fiunt, ordinem habere". Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q3, a16, sc5; "oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis est". *Contra Gentes*, II, c24, n4; "ista scientia, quae sapientia dicitur, est maxime principalis et ordinata aliarum, quasi subditarum". *In Metaphysicam*, III, lect4, n10.

53 "Unus enim habitus est regulativus alterius, sicut patet in scientiis speculativis quod omnes scientias sapientia, scilicet metaphysica, dirigit. Ita etiam ratio superior inferiorem dirigere dicitur". Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d24, q2, a2, ad4; "ista scientia altissima, quae omnes alias regulat et ordinat, sapientia dicitur, sict in artibus mechanicis". *In Boethii De Trinitate*, I, 2, 2, ad1.

4. El hábito de sabiduría y los hábitos de ciencia y de los primeros principios

Como se recordará, según Aristóteles la sabiduría es un compuesto de intelecto y ciencia, porque no sólo conoce los primeros principios sino que también argumenta sobre ellos[54]. Tomás de Aquino es fiel en este punto a quien considera "el Filósofo": "la sabiduría no usa sólo de los principios indemostrables, que son del intelecto, concluyendo desde ellos, como otras ciencias; sino también juzgando de ellos, y disputando contra los que los niegan. De donde inferimos que la sabiduría juzgue todas las virtudes intelectuales; y lo propio suyo sea ordenarlas a todas; y ella misma es aproximadamente la arquitectónica respecto de todo"[55].

a) *La sabiduría y los hábitos de ciencia*. Para Tomás de Aquino "la sabiduría es cierta ciencia, en cuanto que tiene eso que es común a todas las ciencias, a saber, que demuestra las conclusiones partiendo de principios. Pero como tiene algo propio y superior a las otras ciencias, en cuanto que juzga de todas ellas, y no sólo en cuanto a las conclusiones, sino también en cuanto a los primeros principios, posee razón de virtud más perfecta que las ciencias"[56]. Es decir, lo que la sabiduría parece tener en común con las ciencias es el juzgar[57]. Ya vimos que el acto propio del hábito de ciencia es el juicio. Pero la sabiduría tiene algo distintivo de las demás ciencias, a saber, que también "juzga" de aquéllas y asimismo de los principios. Una cosa es juzgar realidades físicas y otra juzgar ciencias. Como es claro, aquí el "juzgar" se está tomando análogamente.

---

[54] "La sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables". Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c5, 1141 a 16-20.

[55] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q66, a5, co. "Sapientia non solum utitur principiis indemostrabilibus, quorum est intellectus, concludende ex eis"; ad4; "sapientia... considerat conclusiones et principia; et ideo sapientia est scientia et intellectus". *In I Sententiarum*, d1, q1, a3, co.

[56] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, ad1.

[57] "Sapientia es quaedam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, ad1. A veces la sabiduría tiene en común con las ciencias hasta el tema, aunque indirectamente, pues "sapientia distinguitur a scientia, inquantum sapientia quandoque dirigit in agendis per rationes aeternas". *In III Sententiarum*, d35, q2, a4, qc2, co.

Por una parte *juzga de las demás ciencias*, lo cual indica que es superior a ellas[58]. No obstante, no por juzgar a muchas se pluraliza la sabiduría[59]. De modo que es un hábito *único*, mientras que –como vimos– son posibles una pluralidad de hábitos de ciencia. Recuérdese: no son el mismo hábito el de ciencia clásicamente considerada (filosofía de la naturaleza) que los de ciencia positivista; los de ciencia teórica que los de ciencia práctica. La unicidad del hábito de sabiduría parece derivar, según Tomás de Aquino, de la unicidad de su tema[60], mientras que la pluralidad de temas de las diversas ciencias distinguen a éstas entre sí.

Por otra parte, *juzga de los primeros principios*. Lo propio de toda ciencia es tener unos principios de donde ésta parte. Tomás piensa que si la sabiduría es cierta ciencia, debe tener algunos principios, aunque distintos, por superiores, de los de las ciencias[61]. Añade que la sabiduría juzga de esos principios[62]. Los principios de las ciencias son superiores a las ciencias y ninguna ciencia juzga de sus principios. En cambio, el hábito de sabiduría procede de modo inverso, pues somete a juicio a los principios. Esto plantea un problema, a saber, si la sabiduría juzga de sus principios, será superior a ellos, pero si estos son innatos y la sabiduría adquirida ¿cómo lo adquirido puede ser superior a lo innato si debe surgir de lo innato? La respuesta coherente –con el *corpus* tomista– es decir que la sabiduría no deriva sólo de los primeros principios, sino sobre todo, del *intelecto agente*, que también es *innato*, pero a la vinculación entre ambos se aludirá más adelante.

b) *La sabiduría y el hábito de los primeros principios*. Si en vez de la distinción entre "ratio superior" e "inferior "se tiene en cuenta la división tomista

---

58 "Sapientia autem... est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicit in VI *Ethica*". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c44, n5.

59 "Secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, co.

60 "Sapientia vero non ponit in numerum cum scientia et intellectu: quia omnis sapientia sciencia est, sed non convertitur: quia illa scientia sola sapientia est quae causas altissimas considerat, per quas ordinantur et cognoscuntur omnia sequentia". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d35, q1, a1, ad5.

61 "Sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q51, a4, co.

62 Sin embargo, Juan de Santo Tomás piensa que no es propio del hábito de sabiduría juzgar de la verdad de los primeros principios: "Quod ergo ad sapientiam non pertineat per se, et directe, probare veritates principiorum manifestum est, quia principia carent medio probativo sui intrinseco et proprio, cum sint definitiones, quae non habent aliud principium anterius, ex quo probentur, aut veritates per se et ex terminis notae". Juan de santo Tomás, *Cursus Theologicus*, vol. 6, q62, d16, a2, 464 b.

entre "ratio" e "intellectus"[63], para Tomás de Aquino tanto el hábito de los primeros principios como el de sabiduría pertenecen al "intellectus", aunque de ordinario da el nombre de intelecto al hábito de los primeros principios. Ya se dijo que estos principios son variados y que en algunos pasajes parecen tener un marcado carácter lógico. Con todo, en sentido estricto, la sabiduría es un hábito distinto del "intellectus"[64], y la disparidad parece estribar en que la sabiduría *juzga*[65] de los primeros principios, mientras que el "intellectus" sólo los conoce[66].

Si la sabiduría juzga de los primeros principios, esto lleva a formular algunas cuestiones: ¿los primeros principios del *intellectus* son lógicos?, ¿juzga la sabiduría de esos principios lógicos?, ¿acaso se trata de principios reales?, ¿cabe distinguir entre los principios que juzga y algún otro principio que sea el tema propio de la sabiduría? Si este hábito es un hábito distinto del intelecto ¿cómo puede tener como tema propio a los primeros principios[67], si estos son los temas propios del "intellectus"?, ¿acaso lo único que añade la sabiduría sobre el "intellectus" es el *juzgar*? Además, si el conocimiento de los primeros principios es nativo, en el sentido de que los primeros principios son naturalmente conocidos[68] [*naturaliter indita*][69], y el intelecto agente también lo es[70], ¿en qué medida es adquirido el hábito de sabiduría si media entre ellos? ¿no será que, además

---

63 Para muchos, como por ejemplo Salmona, la distinción entre *intellectus* y *ratio* es solamente "come di quiete et moto". "'Intelligere' e 'ratiocinari' in San Tommaso", Atti del Congreso Internazionale *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. VII, 423. Sin embargo, a mi juicio, tal distinción –según Tomás de Aquino– es de mayor envergadura, porque se trata de la distinción entre los hábitos intelectuales superiores y los inferiores.

64 "Alia virtus est intellectus, et alia sapientia, ut patet in VI *Ethica*". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum,* d35, q2, a2, qc3, sc2; "in nobis... est aliud potentia et essentia..., et iterum intellectus aliud a sapientia", *Summa Theologiae*, I, q25, a5, ad1.

65 "Sapientia est de primo principio". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XII, lect12, n29; "sapientia est sciencia quaedam circa principia". XI, lect1, n1.

66 "Intellectus videtur pertinere ad viam inventionis, sed sapientia ad viam iudicandi". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a2, qc3, co; "in contemplatione est necessaria apprehensio quae est per intellectum et iudicium, quod est per sapientiam"; ad3; "inutilis est intellectus sine sapientia, quia sapientia iudicat, et intellectus capit, et non valet capere nisi iudicet". *Super ad Colossenses*, 1, 3.

67 "Horum principiorum non potest esse sapientiae, quae est alia virtus intellectus". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect5, n3.

68 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d23, q3, a2, ad1 y ad2; *Quodlibeto*, III, 12, 1 co; X, 4, 7, co; *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, sc.

69 Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicam*, II, lect4, n7; *Summa Theologiae*, II-II, q154, a12, co.

70 "Huiusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex ipso lumine intellectus agentis, quod est homini naturale", Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, 6, 4, co, 2.

del deseo de saber nativo, en el hombre debe existir cierta apertura sapiencial innata?, ¿acaso la luz del hábito de sabiduría será innata mientras que lo conocido por él requerirá de la abstracción, de modo similar a como postula Tomás del hábito de los primeros principios? Sea ello como fuere, estas explicitaciones no se dan en el *corpus* tomista. Son, pues, temas abiertos a nuevas indagaciones.

Por otra parte, si se admite que los primeros principios son reales y la sabiduría juzga de ellos, la sabiduría no podrá conocerlos como los conoce el "intellectus", esto es, como principios, sino de otro modo, pues de lo contrario sería un conocimiento superfluo o reiterativo. En efecto, si la sabiduría es superior al intelecto[71], cabe preguntar qué es realmente superior a lo principial y cómo lo conocerá el hábito de sabiduría. Sin embargo, también estas cuestiones quedan por precisar en el *corpus* tomista. En cualquier caso, Tomás de Aquino admite una redundancia del hábito de sabiduría sobre los hábitos inferiores a éste y sobre sus temas. En efecto, por una parte, escribe que este hábito *juzga* de los temas de aquellos: "la ciencia depende del intelecto como de lo más principal. Y una y otra dependen de la sabiduría como de lo principalísimo, puesto que bajo ella se contiene tanto el intelecto como la ciencia, ya que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios en que se basan"[72]; y por otra parte, añade que *juzga* de los mismos hábitos[73]. Ahora bien, si *juzga* tanto de los contenidos de los hábitos como de los mismos hábitos ¿cómo discierne los hábitos del contenido de ellos? Y si tanto los hábitos como sus contenidos son reales, ¿no será que la sabiduría está abierta a la totalidad de lo real? Además, ¿juzga sólo de lo inferior a ella, o conoce también lo superior? Y si es así, ¿cuál es su tema más propio?

5. Los actos del hábito y el problema de la certeza

a) *Juzgar*, *dirigir*, *contemplar*, *ser consciente*... Tomás de Aquino aduce ese elenco de vocablos al describir los actos del hábito de sabiduría. En efecto, si bien es manifiesto en sus textos que el juicio es un acto de la razón[74], y que con él se conforma en la razón teórica el hábito de ciencia, al que también se llama

---

[71] "Sapientia sit maior virtus quam intellectus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q66, ad4.

[72] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, ad2.

[73] "Sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q66, a5, co; "sapientia dirigit intellectum, quia sapientis est ordinare". *Super Isaiam*, 11.

[74] Cfr. al respecto mi trabajo: *Conocer y amar*, capítulo III, epígrafe 4.

hábito judicativo[75], y en la razón práctica, el hábito de *synesis* o sensatez, pues "sólo la *synesis* es judicativa"[76], con todo, Santo Tomás añade que la sabiduría es también *judicativa*[77]. En este caso, la distinción entre ella y los otros dos hábitos racionales de los que es propio juzgar estriba en que la sabiduría juzga por la causa más alta[78] o por razones divinas[79]. Por otra parte, siguiendo a Hugo de San Víctor[80], indica que es propio de la sabiduría *dirigir*[81]. Asimismo, escribe que es propio de la sabiduría *contemplar*[82], e incluso que de ella procede la *conciencia*[83]. *Juzgar*, *dirigir*, *contemplar*, *ser consciente* tienen en común que son cognoscitivos, y por eso se usan análogamente de la sabiduría y de otras instancias cognoscitivas menores, pero ¿cuál es el carácter distintivo del modo de conocer de este hábito respecto de los demás?, ¿qué tipo de luz es el saber sapiencial?

b) El problema de la *certeza*. La certeza parece más subjetiva que asunto propio del acto cognoscitivo, pues indica la adhesión de alguien a lo que conoce[84]. En efecto, la sabiduría se puede considerar en orden a lo sabido, pero

---

[75] "In speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxima pertinet ad iudicium". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q53, a4, co.

[76] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect9, n6.

[77] "Sapientiae est iudicare, ut dicitur in I *Metaph*." Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a10, ad3; "ad recte autem iudicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur". *Summa Theologiae*, I-II, q68, a4, co; "tertio, sequitur sapientia, secundum quam formatur iudicium, unde dicitur *Eccli*. X, iudex sapiens iudicabit populum suum". *Summa Theologiae*, III, q59, a1, co; "sicut sapientes aliqua iudicant esse stulta quae stultis videntur sapientia propter defectum intellectus". *Super I ad Corintios*, 2, 3.

[78] "Iudicare autem de aliquibus per causam altissimam sapientiae est". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c24, n4; "sapientiae, quae facit rectum iudicium circa universalem causam". *Summa Theologiae*, II-II, q8, a6, ad1.

[79] "Sapientiam importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q45, a2, co.

[80] "Sicut Hugo dicit in lib. *De Sacramentis*, voluntas est ut imperans, sapientia ut dirigens". Tomás de Aquino, *De veritate*, q5, a1, sc7.

[81] "Nec tamen hoc verum est, quod docere sit actus prudentiae; immo potius est actus caritatis vel misericordiae, secundum quod ex tali habitu inclinatur ad huiusmodi exercitium, vel etiam sapientia ut dirigens". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d49, q5, a5, qc1, ad1.

[82] "Contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis; et sic contemplatio est sapientiae actus". Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d15, q4, a1, qc2, ad1.

[83] "Cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae". Tomás de Aquino, *De veritate*, q17, a1, rc4.

[84] Griffin, en cambio, vincula la certeza al conocimiento: "in this strict sense, then, the word "certitude" can be attributed only to such judgments of the intellect as are determined assents to

también en orden al que sabe, y es en este ámbito donde aparece la certeza: "la sabiduría se puede considerar de un doble modo: o por el respecto a lo escible; y así tiene unidad en la especie, incluso según que tenga diversos asuntos; o según el ser que tiene en el que sabe; y así difiere en número en los diversos, pero no es mayor o menor según la cantidad del cuerpo, ya que no es forma situacional, sino que puede ser mayor y menor según la intensidad de la certeza, o según el número de los asuntos sabidos"[85]. En suma, Tomás de Aquino mantiene que la sabiduría conlleva certeza para el que sabe[86]; más aún, plenitud de certeza[87]. Seguramente esa certeza comporta cierto conocimiento de la persona que sabe, pues, en rigor, si quien está cierto es quien sabe, también sabe que está cierto. En consecuencia, se puede decir que el hábito de sabiduría debe permitir conocer en cierta medida al propio *ser cognoscente*.

6. Conclusiones y problemas abiertos

Según Tomás de Aquino la sabiduría humana, en el punto que nos ocupa, se puede caracterizar según las siguientes tesis afirmativas:

1) Es un *hábito adquirido* –no innato–, que deriva de la luz del *intelecto agente*.

2) Es un *accidente* del tipo *cualidad*, que perfecciona el conocer humano.

3) Es un hábito *único*, propio del intelecto y susceptible de *crecimiento*.

4) Es el hábito *superior* de la "razón superior".

5) Tiene dos funciones: a) *juzga acerca de los hábitos inferiores* (en especial, del hábito de los primeros principios y de la ciencia), pues es propio de él ordenar; y b) *se refiere a sus temas*: las últimas causas, primeros principios y a los actos de ser.

---

one alternative or a contradiction. The determination od such judgments is the primary analogue of the term". "The interpretation of the two thomistic definitions of certitude", *Laval Théologique et Philosophique, 1*954 (10), p. 35. Cfr. asimismo: F. A. Cunningam, "Certitudo in Thomas Aquinas", *Modern Schoolman*, 1953 (30), pp. 297-324.

85 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d37, q4, a3, expositio.

86 "Certitudo autem adhesionis non est propia virtutis fidei. Primo quidem, quia convenit virtutibus intellectualibus, puta sapientiae, scientiae et intellectui". Tomás de Aquino, *Quodlibeto*, VI, 4, co.

87 "Intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem; sed sapientia nominat quandam plenitudinem certitudinis ad iudicandum de apprehensis: et ideo intellectus videtur pertinere ad viam inventionis, sed sapientia ad viam iudicii". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a1, qc3, co.

6) Sus actos se describen como *juzgar*, *dirigir*, *contemplar*, *ser consciente*, etc.

7) Es el conocer que más *certeza* otorga al cognoscente.

Con todo, en el *corpus* tomista quedan una serie de cuestiones abiertas respecto de la índole y alcance del hábito de sabiduría susceptibles de ulteriores investigaciones. Se indican las siguientes:

1) Si el hábito está unido al intelecto agente, y éste es *acto*, ¿éste y el hábito de sabiduría pueden ser, en rigor, accidentes?, ¿no serán, más bien, raíces de la radicalidad personal humana, sólo que tomada ésta desde el punto de vista del conocimiento?

2) ¿Por qué es imposible que exista un hábito humano superior al hábito de sabiduría? Seguramente porque no se necesita. Pero si no hace falta, eso indica que este hábito es susceptible de conocer las realidades más altas. ¿Pertenece a ese ámbito la intimidad humana? Según el encuadramiento tomista de la sabiduría en la "ratio superior", aceptar esta tesis no ofrece problema, porque la intimidad humana es superior al hábito de sabiduría.

3) Los distintos modos de designar sus *actos* indican que la sabiduría es luz, pero ¿en qué se distingue esta luz de las luces humanas inferiores[88]?; ¿y de la luz del intelecto agente?, ¿sólo en la intensidad?

4) Si la *certeza* implica al sujeto cognoscente, y este hábito da certeza, el ser personal no puede ser ajeno al conocer de este hábito. De ser así, ¿qué permite conocer este hábito del ser personal?

5) Si la sabiduría es la cumbre del conocimiento humano, la pregunta acerca de *cómo conocemos el propio hábito de sabiduría* surge de modo inmediato: ¿acaso es transparente para sí? Ya que nace del intelecto agente, ¿acaso el hábito es conocido por éste?

---

[88] Si las luces inferiores son iluminantes, la sabiduría no puede serlo, si es que se refiere al conocimiento propio y al divino, porque ni la propia persona humana es iluminable por sí ni tampoco puede iluminar a Dios, ya que ambas realidades son luces más altas que la propia sabiduría humana.

CAPÍTULO 25

EL TEMA DEL HÁBITO DE SABIDURÍA

1. Planteamiento

Para Tomás de Aquino existen pluralidad de temas para el hábito de sabiduría: las *primeras causas*, los *primeros principios*, los *actos de ser*. Con todo, el hábito es uno. Por ello, cabe preguntar si no será que tales temas se pueden reducir a unidad, por ejemplo, si todos ellos son *actos de ser*, si es que estos son primeras causas y primeros principios. Pero los actos de ser son plurales, pues ni existe ni se puede conocer de modo aislado un único acto de ser. En efecto, los diversos actos de ser están vinculados y se conocen como tales: "el ser que inhiere en las cosas creadas no se puede conocer sino como deducido del ser divino"[1].

Pero si los actos de ser son los primeros principios propios del "intellectus", cabe preguntar cómo es que también son los temas del hábito de sabiduría. ¿Tal vez porque la sabiduría juzga de los hábitos de ciencia y del intelecto[2]? Pero si juzga de ellos, ¿puede juzgar asimismo de los temas de esos hábitos?, ¿tal vez los conoce por redundancia?, ¿puede juzgar acerca de los temas de los hábitos inferiores? Ahora bien, si conoce esos temas, queda en pie la pregunta sobre si los conoce como los hábitos precedentes o de otro modo. Examinemos, pues, un poco más detenidamente las diversas propuestas tomistas acerca del *tema* del hábito de sabiduría, e indaguemos si esas diversas facetas temáticas son reductibles a unidad.

---

[1] "Licet Causa Prima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino". Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q3, a5, ad1.

[2] "Nihil potest esse verius quam scientia et intellectus (nam sapientia in his intelligitur)". Tomás de Aquino, *In Analytica Posteriora*, II, lect20, n15.

2. Las últimas causas

"Se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquellos que consideran... las realidades más altas"[3]. Cabe preguntar en qué consisten, para Tomás de Aquino, tales realidades.

En una primera aproximación Santo Tomás indica que es propio de este hábito conocer las *causas*[4], pero no cualesquiera, sino las más altas[5] o primeras[6]. Como se puede apreciar, la deuda de esta respuesta con la metafísica aristotélica es clara. Considera que esas causas son las más universales[7], y cuando tiene que dar un nombre a alguna de ellas la llama *causa final*[8]. Otras veces habla, sin más, de *fin último*[9]. Obviamente, no se trata de la causa como orden del uni-

---

[3] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c1. Cfr. asimismo: IV, c12, n2.

[4] "Sapientia sit circa causas". *In Metaphysicam*, I, lect1, n35; "sapientia est causarum speculatrix". I, lect4, n2; "sapientia... non practica sed speculativa; et quod sit cognoscitiva causarum". II, lect2, n1.

[5] "Sive demonstratio procedat ex causis inferioribus, sicut et scientia, sive ex causis altissimis, ut in sapientia". Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, III, 5, 1, ad1; "sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum". *Contra Gentes*, IV, c2, n2; "circa huiusmodi est sapientia quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I *Metaphysica*". *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, co; "de altissimis, quae considerat sapientia"; I-II, q66, a5, ad1; "obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, considerat enim causam"; I-II, q66, a5, co; "nomen scientiae importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia"; II-II, q9, a2, co; "sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in *Quodl.* genere pertinet ad sapientiam in illo genere.... prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter". II-II, q47, a2, ad1; "circa causas altísimas". *In Analytica Posteriora*, I, lect44, n11; "causas primas". *In Metaphysicam*, I, c1, n34. "sapientia enim est cognitio altissimarum causarum, quia eius est iudicare; quod nullus potest sine causa altissima". *Super ad Philipenses*, 2, 1; "sapientia, quae est de causis altissimis". *Super Isaiam*, 11.

[6] "Sapientia est primarum causarum, et eius quod est maxime scibile, et quod est maxime certum". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, III, lect4, n11.

[7] "Sapientia considerat causas altissimas et maxime univesales, et est nobilissima scientiarum". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XI, lect1, n1.

[8] "Si sapientia est principalis et praeceptiva respectu aliarum, maxime videtur quod procedat per causam finalem". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, III, lect4, n10. Como es sabido, la causa final admite para Tomás de Aquino un doble significado: o como fin intrínseco al universo, que es el orden, o como fin externo y último, que es Dios. En este sentido se entiende a Dios como causa.

[9] "Habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a11, ad3.

verso, causa *intrínseca* a él, causa que es *concausal* con la material, formal y eficiente, sino la causa final *extrínseca* al mismo. En efecto, Tomás –siguiendo también a Aristóteles– distingue dos tipos de fines, uno intrínseco al universo y otro extrínseco: "según el Filósofo, en el libro XI de la *Metafísica*, hay en el universo un bien de orden doble: uno según que todo el universo se ordena a lo que está fuera de él, como todo el ejército se ordena al general en jefe; y otro, según que las partes del universo se ordenan mutuamente como las partes del ejército. Este segundo orden está subordinado al primero"[10]. El orden cósmico es *predicamental*; en cambio, el orden que guarda el universo con su Creador es *trascendental*.

Para Tomás, Dios es "causa" del universo físico. No obstante, ya se ha indicado que el término "causa" debe ser aplicado a Dios sólo analógicamente, pues, en rigor, Dios es más que causa o, en sentido estricto, no es "causa", ya que es *Creador*, y crear no es causar. En efecto, lo que añade el crear sobre el causar es que, mientras que no cabe causa sin efecto, Dios es creador cree o deje de crear[11]. Si se declara que no cabe causa sin efecto, cabe objetar que tampoco cabe ser creador sin crear. Sin embargo, la respuesta pasa por considerar que para el hombre, no cabe, por ejemplo, ser pintor sin pintar, porque ese hábito es *adquirido* y se consigue mediante el ejercicio de los respectivos actos artísticos que requieren para ejercitarse de una materia preexistente. En cambio, las perfecciones divinas son *innatas*, y no requieren de un supuesto externo con el cual deban corresponderse. *Prima rerum creatarum est esse*. El *esse* propiamente no es causado, sino creado. En suma, Dios sólo es "última causa" en el sentido de que es Creador.

3. Los primeros principios

Por otra parte, y siguiendo asimismo al Estagirita, Tomás de Aquino también admite como tema de este hábito a los primeros principios: "es verdad que la sabiduría es una ciencia que considera varios principios"[12], que, más que lógi-

---

[10] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c78, n4; Cfr. también: *Summa Theologiae*, I, q103, a2, sc. y co.

[11] "El principio de causalidad no significa que Dios sea causa, sino que es creador de que la causa sea uno de los primeros principios... Dios es Incausado; la criatura es causa causada... Dios está por encima de la causalidad. La causalidad no rige en Dios... Causa significa en rigor causa causada". L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Eunsa, Pamplona, 1991, pp. 72-73.

[12] "Est autem veritas quod sapientia est una scientia, quae tamen considerat plura principia". Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XI, lect1, n4.

cos, son reales[13]. Ahora bien, no por referirse a principios ella es principio respecto de aquellos[14]. ¿Qué está buscando Tomás de Aquino? Ya se ha indicado que Dios es un primer principio. Si éste es tema real del hábito de los primeros principios, Tomás vislumbra que el hábito de sabiduría tiene que ver con Dios de un modo distinto al del hábito de lo principial. Para el de Aquino el conocimiento superior humano, el sapiencial, no puede sino versar sobre la realidad más elevada, el *ser divino*[15]. Pero indaga acerca de cómo este hábito se refiere a él. Conoce bien la sentencia revelada en la *Sagrada Escritura* en la que se narra "dijo el insensato en su corazón: no hay Dios"[16]. Esa insensatez es, para él, carencia del hábito sapiencial, una falta especialmente grave debida seguramente a la soberbia personal. Para el sabio, Dios tiene que ser más que el primer principio, o no sólo el primer principio, tiene que ser su último fin personal.

No se llama sabio al que posee cualquier saber, sino al que sabe acerca de lo más alto. "El intelecto y la sabiduría son acerca de las realidades divinas"[17], pero "no del mismo modo considera acerca de Dios el intelecto y la sabiduría"[18]. Los aristotélicos admiten que quien sabe es el que conoce las *causas más altas* y *los primeros principios*, y Dios –dicen– es una de esas causas y el primer principio. Los tomistas añaden que el sabio puede defender los primeros principios contra los que los niegan, pero para ello deben admitir que el *hábito de sabiduría* conoce el *hábito de los primeros principios*, tesis netamente tomista[19]. Con el *hábito de los primeros principios* nos abrimos a la totalidad de lo real principial, a los *actos de ser*. Con el de *sabiduría* conocemos la relación que nuestro ser, cada quien, guarda con la totalidad de lo real, con el mundo, con los demás, y fundamentalmente con Dios.

---

[13] "Sapientia autem nullus generationis, idest operationis est considerativa, cum sit de primis principiis entium". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect10, n2.

[14] "Sapientia non habet tantum rationem principii, sed etiam eius quod est a principio; et etiam magis, inquantum proprie sapientia et scientia de conclusionibus est, quanvis etiam sapientia principiorum sit, ut in VI *Ethica* dicitur". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d34, q2, a1, ad3.

[15] En rigor, también para Aristóteles, Dios es el tema del hábito de sabiduría: Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c7, 1072 b 14. Cfr. al respecto: O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Vrin, Paris, 1976, p. 405; J. Owens, *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1963, p. 109.

[16] *Salmo*, 53, 1.

[17] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q9, a4, ad3.

[18] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a2, qc3, ad1.

[19] "La sabiduría dirige al intelecto, ya que es propio del sabio ordenar". Tomás de Aquino, *Super ad Jeremias*, 11, 174; "El intelecto es inútil sin la sabiduría, ya que la sabiduría juzga y el intelecto entiende, y de nada vale entender sin juzgar". *Super ad Colossenses*, 1, 3, 55; Si lo conoce y lo dirige es superior: "La sabiduría es mayor virtud que el intelecto". *Summa Theologiae*, I-II, q66, a5, ad4.

El hábito de sabiduría alcanza a Dios. Esa tesis clásica está implícita en el libro I de la *Metafísica* de Aristóteles[20] y es explícita en multitud de pasajes de la entera obra de Tomás de Aquino[21]. Ahora bien, tal conocer para Tomás consiste más en conocer lo que Dios no es que en conocer lo que es[22], asunto más válido si se estudia a Dios desde el mundo que desde la persona humana, pues en el primer caso hay que negar los límites de las perfecciones descubiertas en el mundo para atribuirlas luego a Dios. En cambio, desde la persona humana se llega a Dios tal como es, a saber, como ser personal. Para acceder a Dios hay que preferir, pues, el propio conocimiento al de lo externo, porque éste, como afirmó Agustín de Hipona, es superior[23]. En síntesis, Dios es un primer principio, pero el conocimiento sapiencial debe añadir que ese primer principio es de índole personal y que se corresponde con la persona humana.

4. Los actos de ser

Como se ha estudiado, uno de los principios es el *acto de ser* de lo real. Éste es conocido, según Tomás de Aquino, por el *hábito de sabiduría*, y en ello estriba, por ejemplo, la distinción temática entre este hábito y el de ciencia. En efecto, la sabiduría es más universal que la ciencia, pues se ocupa no sólo de la esencia de su objeto como las demás ciencias, sino también de su existencia[24]. Ahora bien, otro de los actos de ser reales es el divino, y otro, el de la propia persona humana. Si –como se ha dicho– la sabiduría se corresponde con el acto de ser divino, ¿alcanza también a conocer el acto de ser humano?

---

[20] "No hay ciencia más digna de estimación que ésta (la sabiduría o filosofía primera), porque debe estimarse más la más divina, y ésta lo es en un doble concepto. En efecto, una ciencia que es principalmente patrimonio de Dios, y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias". Aristoteles, *Metaphyisca*, I, c2, Espasa Calpe, Madrid, 1988, p. 41. Cfr. asimismo *Ethica Nicomachea*, VI, c7.

[21] "Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis". Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, c213.

[22] "No consiste sólo en el hecho de que se conoce que Dios existe, sino que accedemos a conocer de Él *qué* es, lo cual en la presente vida no lo podemos conocer, a no ser en cuanto que de Él conocemos lo que no es. El que conoce algo en cuanto que es distinto de lo demás se acerca al conocimiento mediante el cual se conoce *qué* es". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a12, rc7.

[23] "En gran estima suele tener el humano linaje la ciencia de las cosas terrenas y celestes; pero sin duda son más avisados los que a dicha ciencia prefieren el propio conocimiento". San Agustín, *De Trinitate,* IV, Proemio, BAC, Madrid, 1968, p. 317.

[24] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VI, lect11, n1.

Como hemos visto, uno de los actos de ser es Dios. El primer principio de identidad es real. La identidad real es Dios. A Dios se le denomina *primer principio* porque él es el origen del resto de los seres. Se le llama ser *idéntico* porque, a distinción del resto de los seres, no existe en él distinción real entre *acto de ser* y *esencia*[25]. O también, como se lee en *Éxodo* (3, 14), es "El que es". Que Dios sea idéntico significa que carece de esencia, o que su esencia equivale a su ser. Es, por eso, el ser *simple*[26].

Ser idéntico es más que ser Acto Puro, como Aristóteles llamaba a Dios, porque existen muchos "actos puros", a saber, todos los cognoscitivos humanos, y ninguno de estos es Dios. En efecto, todos ellos carecen de potencia o pasividad, y en ese sentido son *actos puros*. Cada uno de ellos es distinto de los demás, precisamente en cuanto acto: unos son más acto que otros. Unos son propios de la esencia humana; otros del acto de ser personal. Pero ningún acto de conocer humano está aislado de los demás o de otras realidades. En el hombre existe composición de actos (también de potencias), no un acto único. La pluralidad de actos humanos está vinculada según jerarquía. Carece de relevancia añadir que Dios carece de cualquier otra composición real (sustancia-accidentes, materia-forma, causa eficiente-causa final, cuerpo-alma, acto de conocer-idea, acto-hábito, facultades-alma, género-diferencia específica, potencia-acto, etc.), porque todas esas distinciones caen bajo la composición real *essentia-actus essendi* aludida. También, por eso, todas esas denominaciones son inadecuadas para atribuirlas a Dios[27].

En cambio, si se pregunta si Dios admite distinción entre *naturaleza* y *persona*, la respuesta ya no puede ser negativa, si es que ambas son acto. Además, esa respuesta afirmativa está refrendada por la doctrina católica[28]. Pero si bien del conocimiento de la *naturaleza* de Dios responde el hábito de los primeros principios, el conocimiento de Dios como ser *personal* transciende este conoci-

---

[25] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q3, a4, co.

[26] Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, VI, c6, (PL 42, 928); Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q3, a7, co.

[27] En efecto, en sentido estricto, Dios no es *sustancia*, porque sustancia es un compuesto hilemórfico cargado de accidentes. Dios tampoco es *causa eficiente* ni el resto de las causas. Dios no es ni cuerpo ni alma. Carece de pluralidad de ideas, de actos, facultades, etc.

[28] En efecto, en la Constitución *In agro dominico* de 27 de marzo de 1329 se condena entre otras, esta tesis de Eckhart: "Toda distinción es ajena a Dios, lo mismo en la naturaleza que en las personas. Se prueba: porque la naturaleza misma es una sola y esta sola cosa; y cualquier persona es una sola y la misma una sola cosa que la naturaleza". E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona, 1999, p. 523. Por otro lado en el Capítulo II del Concilio de Letrán (1215) se afirmó que "cualquiera de aquellas personas (divinas) es aquella realidad (Dios), es decir, la sustancia, esencia o naturaleza divina… de modo que las distinciones están en las personas y la unidad en la naturaleza"; p. 432.

miento. Es propio del hábito de sabiduría en la medida en que éste alcanza nuestra intimidad personal como abierta personalmente al ser personal de Dios.

Si la sabiduría está relacionada con el *acto de ser* humano, entonces, ¿cómo es que la sabiduría está abierta a temas distintos? Seguramente porque no se pueden conocer sino como son, a saber, vinculados los inferiores al superior. En efecto, conocerse uno a sí mismo, el acto de ser personal, es imposible sin verse en correspondencia con Dios. Por eso, sólo Dios puede revelar al hombre quién es el propio hombre[29].

5. Conocimiento habitual de sí y hábito de sabiduría

Para Tomás de Aquino el alma tiene un conocimiento *habitual* de sí misma[30]. Algunos consideran que este hábito es *originario*[31], es decir, no adquirido. Según esta tesis, tal hábito se puede considerar, al menos en cierto modo

---

[29] O si se prefiere en lenguaje teológico: "Cristo... manifiesta plenamente al hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación". Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, n22. De ahí que "el interrogante sobre la existencia de Dios está íntimamente unido a la finalidad de la existencia humana". Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1994, p. 55.

[30] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8; *De anima*, a1; *Summa Theologiae*, I, q87, a1; *Contra Gentes*, III, c46. Para García López "conocer el ser del alma, que es el mismo que el ser del hombre, es conocer lo más profundo e íntimo del hombre, es conocer el yo humano, al menos en su vertiente existencial. Pero incluso en la vertiente esencial puede también decirse que conocer el alma es conocer al hombre". "El conocimiento del yo según Santo Tomás", *Anuario Filosófico*, 1971 (4), p. 89. Sin embargo, si –de acuerdo con Santo Tomás– se distingue entre la *esencia* del alma y su *acto de ser*, cabe señalar que el *yo* es equivalente a la *esencia* del alma, no al acto de ser personal, porque el yo es lo que conocemos de nosotros, no el conocer personal. Por otra parte, el autor citado piensa que "no hay en nosotros un conocimiento habitual de la esencia del alma, pero sí hay un conocimiento habitual de su existencia"; p. 108. No obstante, tras establecer la precedente distinción real, cabe decir que tenemos un conocimiento esencial de la *esencia* del yo, pero no del *acto de ser* personal, puesto que éste, obviamente, no es esencia ninguna.

[31] En efecto, a este conocimiento habitual se le ha denominado "hábito originario". Traigo a colación una nota de Polo, donde apunta los pasajes tomistas en que eso se indica: "Dice Tomás de Aquino: 'en cuanto al conocimiento habitual el alma se conoce por su esencia' (*De veritate*, q10, a8, co) y ello no requiere hábito adquirido, sino que en cuanto al conocimiento habitual el hábito es el alma: El conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no está, en cuanto a conocerse a sí misma, en el género de un accidente…, sino que el conocimiento por el que la mente se conoce a sí misma es inherente al alma como su propia sustancia"; ad14. "La mente tiene conocimiento habitual de sí por el que conoce que existe"; ad1. L. Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", p. 131.

(de manera semejante al de los primeros principios), *innato*. La pregunta pertinente en este capítulo es si dicho hábito equivale al de *sabiduría*.

Es claro que el conocimiento de sí no puede depender de los hábitos adquiridos, pues estos versan sobre temas menores que ellos; por tanto, inferiores a la propia persona que los adquiere. Tampoco puede depender de la *sindéresis*, por la misma razón; además, este hábito conoce aquello que nos pertenece (a lo que hemos llamado *naturaleza* y *esencia* humanas), pero el *tener* es inferior al *ser*; en suma, tal hábito no conoce el propio *acto de ser* personal. La sindéresis conoce que tenemos naturaleza humana y que ésta es susceptible de desarrollo esencial, pero no conoce que somos persona y qué persona somos. Hemos indicado asimismo que el *hábito de los primeros principios* se abre a conocer los *actos de ser reales extramentales*, que son superiores al propio hábito; con todo, éste no alcanza al acto de ser personal íntimo, porque su mirada se vierte hacia fuera, no hacia dentro, y porque –como hemos visto– la intimidad personal humana no es un primer principio. Por tanto, ni los hábitos adquiridos, ni la sindéresis ni el hábito de los primeros principios alcanzan a conocer el acto de ser personal humano.

Tampoco parece apropiado hacer coincidir dicho "conocimiento habitual de sí" con el *entendimiento agente*, por varios motivos: uno textual, porque en el *corpus* tomista no se lleva a cabo tal equivalencia; otro, porque el intelecto agente no es un hábito[32], y no es autorreferente. Además, el "intellectus agens" –si es que coincide con el "actus essendi hominis"– es el *tema* a conocer, no el *método* cognoscitivo; y es claro que en el hombre siempre es pertinente salvar la distinción entre el *método* cognoscente y el *tema* conocido, porque el hombre no es idéntico[33]. Con todo, es claro que nos sabemos personas, novedosas, irrepetibles, distintas de las demás, y que ese conocer no se refiere a nuestro cuerpo o a nuestras cualidades superiores, sino a nuestra intimidad.

---

[32] Con todo en un *sed contra* a los argumentos de una cuestión central para este tema se dice: "sicut Philosophus dicit in III *De anima*, intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non, sed semper intelligit. Sed non intelligit semper nisi seipsum: nec hoc etiam posset, si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret, quia sic ante abstractionem non se intelligeret. Ergo mens nostra intelligit se per essentiam suam". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, sc11. Tomás, en las respuestas a los *sed contra*, escribe: "lumen intellectus agentis per seipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu"; rc10, lo cual equivale a decir que el intelecto agente no lo conocemos de modo directo, sino por sus "efectos".

[33] Tomás distingue entre "quo intelligitur" y "quod intelligitur". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, ad12. Cfr. asimismo: ad16. Y más abajo escribe: "anima est sibi praesens ut intelligibilis, idest ut intelligi possit; non autem ut per seipsam intelligatur, sed ex obiecto suo". rc4.

También es manifiesto que Tomás de Aquino indica que el conocimiento de la propia alma es *habitual*: "in habitu"[34], "habitualiter"[35]. Recordemos asimismo que este modo de conocer significa, para Tomás, que se conoce a mitad de camino [*medio modo*] entre la potencia y el acto[36]. De manera que la pregunta que abre este epígrafe es pertinente, pues si no disponemos más que de tres hábitos superiores, habrá que indagar si es el *hábito de sabiduría* el que posee este cometido.

De ser real la equivalencia entre el hábito de sabiduría y el hábito del conocimiento de sí, se evitaría multiplicar los hábitos superiores sin necesidad. También se evitaría decir que no se puede tener de nuestra intimidad sino un conocimiento derivado del sensible, esto es, abstractivo, o por contraste negativo respecto de él[37], por ser el conocimiento propio distinto y al margen de aquél. También se sortearía el peor escollo, a saber, no dejar esta cuestión sin respuesta, pues la peor ignorancia humana es la que desconoce el propio sentido personal.

Además, la equivalencia entra la sabiduría y el conocimiento de sí no sería obstáculo para aceptar que el tema del hábito de sabiduría fuese –como hemos visto proponer a Tomás en el precedente epígrafe– algún *acto de ser*, sólo que en este caso se trataría del propio[38]. Asimismo, también se podría aceptar que el tema del hábito sapiencial fuese algún acto de ser más noble que el propio –como veremos en el siguiente epígrafe–, a saber, el divino, si es que el acto de ser personal humano es abierto constitutivamente a su Creador, pues si el hábito de sabiduría alcanza a conocer al ser personal humano, notará la nativa apertura de éste a la trascendencia divina. ¿Qué responde a ello Santo Tomás?

Para este tipo de conocimiento de sí, Tomás de Aquino cuenta con varias fuentes en la tradición precedente: Aristóteles[39], San Agustín[40], Averroes[41], una

---

34 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, ad2.

35 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, ad11 y ad14.

36 Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c46, n2.

37 "No es por profundización ni por abstracción a partir de lo corpóreo como llegamos al conocimiento de lo espiritual, sino precisamente por contraste y negación de lo corpóreo". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c110. Más adelante añade: "cuando rebasamos el objeto propio de nuestro entendimiento, el conocimiento que podemos alcanzar es siempre indirecto y en gran parte negativo". *Contra Gentes*, III, c111, aunque se matice esa negatividad diciendo que Santo Tomás evite caer en ella; cfr. III, c112.

38 "Hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse". Tomás de Aquino, *De veritate,* q10, a8, ad8.

39 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* IX, 9, 1170 a 31-33; *De anima*, III, 4, 430 a 2-3. "In his quae sunt separata a materia, idem est quod intelligitur et quo intelligitur. Sed mens est res quaedam immaterialis. Ergo, per essentiam suam intelligitur". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, sc3. "Dicit Philosophus in IX *Ethicorum*: sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus

Glosa a un pasaje de la Escritura[42], etc. Tras tener en cuenta estas indicaciones, en unos lugares sostiene que "nuestra mente tiene una noticia habitual de sí, antes de que abstraiga de los fantasmas, por la que puede percibir que existe"[43]. Por tanto, según esta tesis, se puede colegir que el alma se conoce antes de la experiencia sensible, al margen de ella, sin especies abstractas[44], y por medio de una "noticia habitual". En otras ocasiones se reafirma en que el alma no se conoce por las especies por ella abstractas, pero añade que se conoce por los *actos* que las forman, o sea, en la medida en que se da cuenta que entiende[45], lo cual equivale a decir que se conoce por sus "efectos"[46].

En estos textos tomistas se marca mucho la distinción entre un conocimiento de la *existencia* del alma y otro de su *esencia*, y se nos dice que el primero es *habitual*; no en cambio, el segundo[47]. Sin embargo, tal vez sea pertinente

---

quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus"; a8, co. "Philosophus dicit in III *De anima* quod intellectus est intelligibillis"; a8, co.

[40] Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, IX, 6 (PL 42, 965-966). Cfr. asimismo: 963 y 980. "Sed contra est quod Augustinus dicit, IX *De Trinitate*, mens seipsam per seipsam novit quoniam est incorporea: nam si non seipsam novit, non seipsam amat". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, sc1. "Augustinus dicit in lib. IX *De Trinitate*: hanc aute inviolabilem veritatem (intuemur) in sui similitudine, quae wat menti nostrae impressa inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota"; a8, co.

[41] Cfr. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Grawford, Cambridge, 1953, pp. 387-388 y 434. "Illud quod est causa cognoscibilitatis aliis, non cognoscitur per aliquid aliud quam per seipsam. Sed anima est allis rebus materialibus causa cognoscibilitatis: sunt enima intelligibilia inquantum nos ea intelligibilia facimus, ut Commentator dicit in II *Metaphysica*. Ergo anima per seipsam solum intelligitur", Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, sc7. "Commentator dicit quod intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut et alia intelligibilia"; a8, co.

[42] Glosa al pasaje *2 Corintios,* 12, 2, "mens non cognoscit seipsam per aliquid quod non sit idem quo ipsa". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, sc2.

[43] Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, ad1.

[44] "Anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a8, rc5. Cfr. también: rc 6 y 9. "Intelligere est propria operatio animae, si consideretur a quoegreditur operatio; non enim egreditur ad anima mediante organo corporali". *De anima*, a1, ad11.

[45] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q87, a1, co; cfr. ad1; *Contra Gentes*, III, c46, n11; *In Boethii De Trinitate*, I, q1, a3, co3.

[46] "Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse. (anima) agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III; c46, n8; *In Boethii De Trinitate*, I, q1, a3, co2.

[47] "Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligit de se quid sit". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c46, n2. Cfr. también: n3-5 y 10.

preguntar si cabe una distinción tan drástica entre ambos tipos de temas conocidos. Dicho de otro modo: ¿no será que al alcanzar la *existencia* de nuestra subjetividad, notamos en cierta medida su sentido, su esencia, como por lo demás el de Aquino también advierte[48]?

En resumen, si se indaga si la noticia habitual que tiene el alma de sí misma coincide con el hábito de sabiduría, hay que responder que esta tesis no es explícita en el *corpus* tomista. Sin embargo, tampoco es contraria con su planteamiento.

6. "Sapientia est de divinis". El tema propio del hábito

Como acabamos de indicar, el hábito de sabiduría no parece tener, según Tomás de Aquino, un tema único, sino varios. Por una parte, parece que el objeto formal del hábito es la verdad sin restricción[49]. ¿Tal vez ello indique que la *trascendentalidad* de la verdad no se pueda formular sin este hábito? También declara que el tema del hábito es la realidad irrestricta[50]. Por otra parte, indica que los temas de la sabiduría tienen en común con los primeros principios una nota, a saber, que son incorpóreos[51]; de modo que no parece ser toda la realidad su tema. Pero en sentido estricto –y al margen de si el conocimiento del propio ser cognoscente se alcanza por este hábito–, Santo Tomás afirma que el tema del hábito de sabiduría es el *ser divino*[52].

---

48 "De his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitae invenimus". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c46, n11.

49 "Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c1, n4; "omnis cognitio veritatis pertinet ad sapientiam". *In Psalmo*, 48, n2; "et tanto aliquis magis poterit solus existens speculari veritatem, quanto fuerit magis perfectus in sapientia". *In Ethicam*, X, lect10, n16.

50 "Ea quae pertinent ad ens inquantum est ens: quorum cognitio pertinet ad sapientiam simpliciter dictam". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, lect5, n7.

51 "Intellectus autem cognoscit incorporalia: sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c66, n4. Pero esto plantea una dificultad metódica, a saber, que si los temas son incorpóreos, no se podrán conocer por abstracción. De manera que, o bien habrá que admitir que disponemos de otro tipo de conocimiento, o que se conocen indirectamente por abstracción.

52 "Sapientia enim est cognito divinorum". Tomás de Aquino, *Super ad Colossenses*, 2, 1. Atenderemos en este punto al hábito natural de sabiduría, no al dondivino del mismo nombre. Cfr. para la distinción entre ambos: M. Paolinelli, "Sapienza e filosofía in S. Tommaso", *Rivista Neo-*

En efecto, en el *corpus* tomista se nos reitera que el tema propio del hábito de sabiduría es Dios[53]. Esta tesis es obviamente aristotélica[54], pero también agustiniana[55]. El conocimiento de lo divino parece el carácter distintivo de este hábito respecto del hábito de ciencia, puesto que la ciencia no conoce a Dios[56]. También, y por el mismo motivo, se distingue la sabiduría respecto de la prudencia[57] y de las virtudes morales[58]. Sin embargo, el hábito de los primeros

---

scolastica di Filosofia, 1987 (79), pp. 196-216. Cfr. asimismo: C. González Ayesta, *El don de sabiduría según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 161 y 181.

[53] "Humana autem sapientia in Dei cognitione consistit", Tomás de Aquino, *Super Evangelium Iohannis*, 17, 6; "Sapientia est cognitio de divinis". *Super ad Philipenses*, 2, 1; "sapientiae, quae est cognitio divinorum". *Super ad Ephesios*, 1, 3; "obiecto dignissimo, quod Deus est". *In III Sententiarum*, d35, q1, a2, qc3, co; "vera namque sapientia consistit in Dei cognitione". *In Psalmos*, 44, n1; 47, n. 2; "sapientia non est qualiscumque scientia, sed scientia rerum honorabilissimarum, id est divinarum". *In Ethicam*, VI, lect6, n1; "sapientia proprie in cognitione Dei, et divinorum consistit". *Super Evanegelium Iohannis*, 1, 11; "sapientia est cognitio divinarum rerum", *Super I ad Corintios*, 1, 3; "manifestum est autem quod nullus potest dicere aliquem Deum nisi habeat virtutem et sapientiam divinam". *Super Evangelium Iohannis*, 17.1. Tomás de Aquino atribuye este conocimiento tanto al hábito natural como al don de sabiduría: "sapientia quae simpliciter sapientia dicitur, sive sit virtus intellectualis, sive donum, de divinis est principaliter". *In III Sententiarum*, d35, q2, a1, qc2, co.

[54] "Philosophus ibi accipit philosophiam stricte pro sapientia de divinis, quae speciale nomine philosophia prima dicitur". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q1, a2, qc3, ad2; "Philosophus in VI *Ethic*. dicit quod sapientia est quasi caput scientiarum. Sed omnis cognitionis caput est cognitio quae est de divinis. Ergo sapientia est circa divina". *In III Sententiarum*, d35, q2, a1, qc2, sc2.

[55] "Sapientia enim est divinarum rerum cognitio, ut dicit Augustinus, IV *De Trinitate*". Tomás de Aquino, *Super ad Ephesios*, 5, 6; "Augustinus dicit, quod sapientia est divinarum rerum cognitio, sicut et scientia humanarum". *Super Evangelium Iohannes*, 1, 11; "sapientia simpliciter est cognitio divinarum rerum, ut Augustinus dicit in libro *De Trinitate*". *Super ad Romanos*, 8, 2.

[56] "Ad idem non sunt necessarii duo habitus. Sed ad divina ordinantur sapientia. Ergo scientia non est divinorum". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a3, qc1, sc2; "sapientia enim est cognitio divinorum, scientia vero est creaturarum". *Super ad Colosensses*, 2, 1; "sciendum est quod sapientia, si proprie sumatur, differat a scientia, quia sapientia est circa divinorum cognitionem". *In Psalmos*, 52, n1. Una excepción a esta tesis la ofrece el texto que sigue: "et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialier. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet". *Summa Theologiae*, II-II, q9, a2, ad3.

[57] "Differunt autem sapientia et prudentia. Nam sapientia est cognitio divinarum rerum". Tomás de Aquino, *Super I ad Corintios*, 1, 3; "prudentia est circa bona humana, sapientia autem circa ea quae sunt homine meliora". *In Ethicam*, VI, lect6, n8. Cfr. también: *Summa Theologiae*, II-II, q47, a2, ad1; *Super ad Romanos*, 8, 2.

principios sí conoce a Dios. De manera que habrá que distinguir el conocimiento intelectual de Dios del conocimiento sapiencial[59]. Con todo, se puede sospechar que el conocimiento sapiencial será más perfecto que el intelectual[60].

Seguramente el hábito de ciencia alude a la esencia de Dios (caben juicios racionales sobre Dios: por ejemplo, "Dios es bueno", "Dios es eterno", etc.) dando por supuesto su existencia, que precisamente por suponerla, ese hábito no la conoce. De seguro también que el hábito de los primeros principios conoce que Dios existe, pero dada la identidad real o simplicidad de ese ser, su esencia se retrotrae a ser conocida. De modo que lo que el hábito de sabiduría debe conocer de Dios no será sólo su *existencia*, sino también, aunque sólo hasta cierto punto, la *esencia* divina, sin dar por supuesto ninguna de las dos: "la sabiduría no consiste sólo en el hecho de conocer que Dios existe, sino también en el hecho de que accedemos a conocer de él qué es"[61].

No obstante, una tesis central de la teología natural tomista indica que *de Dios sabemos más lo que no es que lo que es*. Para Tomás de Aquino el conocimiento actual de la esencia divina es por cierta semejanza[62] tomada de las criaturas, ya que esa similitud permite alcanzar algunos efectos divinos[63]. De otro modo, "la sabiduría en el estado de viador es respecto de las realidades divinas por razón de las criaturas por las cuales conocemos al creador"[64]. Según esto se explican varias cosas: por qué nuestro conocimiento divino es analógico; por qué no todos los hombres conocen a Dios, puesto que algunos no han adquirido la sabiduría[65]; por qué es necesario demostrar la existencia divina; etc.

---

58 "Sapientia, ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non communicat cum virtutibus moralibus". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q5, a1, ad4.

59 "Non eodem modo considerat de Deo intellectus et sapientia, et ideo sapientia non includitur in intellectu". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a2, qc3, ad1; "intellectui et sapientia, quae sunt circa divina". *Summa Theologiae*, II-II, q9, a4, ad3

60 "Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis". Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, c213.

61 Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a12, rc7.

62 "Homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudine, in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat". Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c11, n5.

63 "Sapientia, quae nunc contemplamur Deum, non inmediate respicit ipsum Deum, sed effectus". Tomás de Aquino, *De virtutibus*, q1, a12, ad11.

64 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a1, qc2, sc1.

65 "Cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam. Ergo non omnibus notum est Deum esse". Tomás de Aquino, *De veritate*, q10, a12, sc7.

Con todo, si el hábito de sabiduría logra alcanzar al propio ser cognoscente, entonces estamos ante una criatura peculiar de la que conocemos no sólo que es, sino que es *persona*, y ser persona conlleva unos rasgos muy peculiares que sí se conocen. Tal descubrimiento permite asimismo alcanzar a saber que el ser divino debe ser *personal*, y entonces se puede decir que de Dios alcanzamos a saber más de lo que es que de lo que no es, porque si la intimidad del propio ser cognoscente se puede conocer en buena medida, también se conocerá la divina.

7. Conocimiento y afecto. La felicidad

a) *Conocimiento y afecto*. La palabra "sabiduría" está tomada del verbo "sapere", saborear, cuyo sustantivo es sabor. Ello connota cierto afecto. Tomás de Aquino explica que "la sabiduría conlleva sabor en cuanto al amor precedente, no en cuanto al conocer consecuente"[66]. De modo que el agrado que da el saber parece cierta redundancia que no prescinde, al saber, del amor. Ese agrado es conocido. Si la sabiduría es nuestro conocimiento abierto a la totalidad de lo real, en ese ámbito está también nuestro amor. Por tanto, la sabiduría deberá conocer también a la afectividad espiritual humana. En efecto, para Tomás de Aquino "por la sabiduría se dirige tanto el intelecto del hombre como el afecto"[67]. Pero si se dirigen ambas realidades humanas, ello indica que se conocen, y también que la sabiduría es superior a ellas. Ahora bien, si se objeta que el tema propio de la sabiduría es Dios, no el pensamiento, la voluntad o los afectos humanos, Tomás de Aquino responde que "la sabiduría (humana) de Dios no sólo enseña, instruyendo, al intelecto, sino también, moviendo, al afecto"[68], lo cual indica que es superior a ambas instancias.

El que la sabiduría conlleve cierto sabor puede entenderse de dos modos: o bien en el sentido de que el propio acto de la sabiduría, la contemplación, es en sí mismo deleitable[69], o en el sentido de que al acto de la sabiduría siempre

---

[66] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a1, qc3, ad1. Para algún autor la sabiduría comporta tanto conocimiento como amor.

[67] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q68, a4, ad5. Para otros autores, este hábito permite incluso un conocimiento de la propia persona como ser cognoscente. Así, según Polo, "la sabiduría como hábito puede definirse así: el hábito por el que el hombre conoce (aquí entra ya el sujeto) su coexistencia con el ámbito de la realidad en su amplitud misma (lo que podríamos llamar su puesto en la totalidad de lo real)". *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 210.

[68] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d33, q1, a2, qc3, sc1.

[69] "Inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae, sicut est manifestum et concessum ab omnibus. Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem, et quantum ad firmitatem. Puritas quidem

acompaña el deleite siendo éste distinto de aquél, y entonces se puede decir que "hay verdadera sabiduría cuando la operación del intelecto es perfeccionada por la quietud y el deleite del afecto"[70]. En este sentido se suele decir que la sabiduría no es sólo teórica, sino también práctica[71], en tanto que implica a la voluntad y a los afectos, no en la medida que la voluntad añada algo por encima de la sabiduría[72], pues en este caso el añadido sería incognoscible. Si el deleite está vinculado al saber, para Tomás de Aquino "nada prohíbe que el deleite sea lo óptimo, como también vemos que alguna sabiduría es óptima"[73]. Además, esta sabiduría no es ajena a la caridad[74]. Experiencialmente el hombre comprueba que "la contemplación de la verdad mitiga la tristeza o el dolor, y tanto más cuanto alguien es más perfecto amante de la sabiduría"[75], o dicho positivamente, que "el estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos"[76].

b) *La felicidad*. El Estagirita admitía una doble felicidad, una *civil* lograda por la virtud práctica más alta, la prudencia, y otra *contemplativa* alcanzada por el hábito teórico superior, la sabiduría: "la sabiduría es causa de la felicidad, porque siendo una parte de la virtud total hace al hombre dichoso por el solo hecho de poseerla y tenerla actualmente"[77]. Tomás de Aquino sigue también en

---

talium delectationum attenditur ex hoc, quod sunt circa res inmateriales. Firmitas autem earum attenditur secundum hoc, quod sunt circa res immutabiles". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, X, lect10, n1; "delectatio contemplationis sapientiae in seipsa habet delectationis causam". *Expositio De hebdomadibus*, pr.

70 Tomás de Aquino, *Super II ad Corintios*, 13, 3.

71 "Sapientia non solum est speculativa sed etiam practica". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q45, a3, sc.

72 "Voluntas sapientiam praeire non potest". Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d6, q1, a3, expositio.

73 Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VII, lect13, n7. No hay que temer, por tanto, a este deleite. Es más, es el que más se opone al deleite sensible más intenso y que más aparta de la contemplación: "contra gulam quae sensus hebetat, intellectus; contra luxuriam sapientia, quia gustatio spiritu desipit omnis caro". *In III Sententiarum*, d34, q1, a2, co.

74 "Quicumque habet caritatem habet sapientiam". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d36, q1, a3, sc2.

75 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q38, a4, co. Por ese motivo "de sapientia sapiens non tristetur. Tristatur tamen de his quae sunt impeditiva sapientiae". I-II, q59, a3, ad1.

76 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c2, n1.

77 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, c12 1144 a 5-7. Precedentemente había escrito: "el bien del hombre consiste en la actividad del alma según su virtud o perfección; y si hay varias perfecciones o virtudes, según la mejor y la más completa"; I, c7, 1098 a 16-18. En efecto, si la felicidad [*eudaimonía*] es lo más divino y mejor [*zeióterón ti kai béltion*], su objeto no puede ser sino el ser divino; cfr. X, c7, 1177 a 11-1178 b 32.

esto a Aristóteles: "el Filósofo pone la felicidad civil en la operación de la prudencia; pero la felicidad contemplativa, en la sabiduría"[78]. La felicidad contemplativa la radica Tomás de Aquino en la sabiduría por dos motivos: uno por el *método* cognoscitivo, el hábito; otro por el *tema* del hábito.

El primero radica en que este hábito, *método*, es superior a los demás y redunda en ellos[79]. En efecto, una felicidad sin conocimiento no es humana, pero como la sabiduría es más cognoscitiva que la ciencia y el hábito de los primeros principios, la felicidad humana debe estar más ligada a este hábito que a aquellos: "no es posible que la última felicidad del hombre consista en la contemplación que se da según el intelecto de los principios, que es imperfectísima, así como máximamente universal, conteniendo en potencia el conocimiento de las cosas; y es el principio, no el fin, del estudio humano, proveniente en nosotros de la naturaleza, no según el estudio de la verdad. Ni tampoco según las ciencias que versan sobre las cosas ínfimas. Conviene por tanto que la felicidad se dé en la operación del intelecto por comparación a las cosas inteligibles más nobles. Resta pues que la felicidad última del hombre consista en la contemplación de la sabiduría, según la consideración de las cosas divinas"[80].

El segundo motivo, y el más importante, por el que Santo Tomás radica la felicidad en el hábito de sabiduría estriba en el *tema* de este conocimiento, a saber, Dios[81]. De los dos motivos hay que concluir "que la felicidad última consiste en el conocimiento de las realidades más inteligibles y según la virtud de la

---

78 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d34, q1, a4, co.

79 "Felicitas sit sapientia, quae est perfectio summa rationis speculativae". Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect12, n9; "speculativa operatio est intellectus secundum proprium virtutem eius, scilicet secundum sapientiam principaliter, quae comprehendit intellectum et scientiam. Et quod in tali operatione consistat, felicitas, videtur esse consonum eis, quae in primo dicta sunt de felicitate", X, lect10, n7; "maxime in operatione sapientia invenitur felicitas". X, lect10, n17; "felicitas speculativa attribuitur sapientiae, quae comprehendit in se alios habitus speculativos", X, lect12, n1; "perfecta felicitas consistat in contemplatione sapientiae". X, lect12, n14; (la felicidad) "relinquitur ergo quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in VII *Ethica*: unde et in X *Ethica*, sapientem iudicat esse felicem. Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicit in VI *Ethica*, et in principio *Metaphysica*, scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat". *Contra Gentes*, III, c44, n5.

80 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c37, n8.

81 "Finis humanae vitae est cognitio Dei, etiam secundum Philosophos qui ponunt felicitatem ultimam in actu sapientiae secundum cognitioneem nobilissimi intelleigibilis". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d24, q1, a3, qc1, ad1; "felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia secundum philosophum, consistit in actu alissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientiae, et etiam obiecto dignissimo, quod Deus est"; d35, q1, a2, qc3, co.

sabiduría"[82], que es el modo habitual humano de conocer superior. Por eso, este hábito incoa en esta vida la felicidad definitiva[83].

A la sentencia "todo hombre desea por naturaleza saber", cabe añadir que "todo hombre desea por naturaleza ser feliz", tesis ambas aristotélicas. Sin embargo, de modo semejante a como el deseo de saber no es saber, cabe agregar que tampoco el deseo de ser feliz es ser feliz. Para ser feliz hay que *saber* serlo. Sin sabiduría, no cabe felicidad. La sabiduría humana se aprende y crece. Además, puede ser elevada por el don divino de la sabiduría que ofrece un refuerzo sapiencial al saber humano[84]. De manera que serán felices tras esta vida los que hayan *sabido* serlo en ésta. He ahí la continuidad de la vida humana histórica con la posthistórica.

8. Conclusiones y cuestiones abiertas

a) Conclusiones

Según Tomás de Aquino la sabiduría humana, en el punto que nos ocupa, se puede caracterizar según las siguientes tesis afirmativas:

1) El hábito de sabiduría es *un único hábito*.

2) Aunque se diga que sus temas sean los primeros principios, las últimas causas y los actos de ser, en rigor, *el tema* propio del hábito de sabiduría es *Dios*.

---

82 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q88, a1, co.

83 "Actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q66, a5, ad2.

84 Sobre este punto cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d35, q2, a1, qc3, sc2; *De veritate*, q28, a4, ad8; *Summa Theologiae*, I, q1, a6, ad3; I-II, q62, a2, ad2; II-II, q4, a8, co; q19, a7, co; q45, aa. 2 y 3. Cfr. J. A. Widow, *Naturaleza de la sabiduría cristiana*, Santiago de Chile, 1970; A. Piolanti, *La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso*, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1980. Este autor señala que las notas del conocer sapiencial son: a) es cercano; b) límpido (cuasi intuitivo); c) explícito; d) sintético. A. Poppi, "Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto si "sapientia" in S. Bonaventura e S. Tommaso d'Aquino", *Il concetto di "sapientia" in San Bonaventura e San Tommaso*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 1983. También San Buenaventura distinguía entre la sabiduría como la más alta forma de conocimiento natural humano y la *sapientia christiana* que conduce a vivir en Dios. Cfr. F. Corvino, "La "sapientia" e l'unità del sapere in S. Bonaventura".

3) Su conocimiento de Dios es *más perfecto* que el de los hábitos teóricos inferiores. En efecto, el hombre dispone de tres hábitos *teóricos* (superiores a los prácticos), a saber, el de ciencia, el de los primeros principios y el de sabiduría. El primero no conoce a Dios. El segundo lo conoce "imperfectísimamente", sólo como primer principio real idéntico (Acto Puro). El tercero lo conoce de modo más perfecto. ¿En qué consiste esa perfección? Aunque Tomás de Aquino no lo indique, puede colegirse que radica en conocerle como *ser personal*.

4) El hábito de sabiduría es el *conocer afectivo más alto*. Está ligado a la felicidad (no ajeno a la caridad).

b) Cuestiones abiertas

Con todo, en este terreno, quedan en el *corpus* tomista una serie de cuestiones abiertas susceptibles de ulteriores investigaciones. Se indican las siguientes:

1) ¿El *tema* del hábito de sabiduría es único o plural? Que sea un hábito único no impide que sus temas sean plurales; más aún, que sean doblemente plurales, tanto hacia temas inferiores (hábitos...), como hacia las realidades superiores (intelecto agente y Dios)[85].

2) Entre esas dualidades temáticas ¿conoce el hábito de sabiduría, junto a Dios, al propio *ser* personal humano (es decir, la intimidad, no a la *naturaleza* humana)? Si su tema propio es Dios como ser personal, el propio ser cognoscente y sus hábitos serían temas impropios o secundarios, pero ¿cabe conocimiento divino sin propio conocimiento personal humano?; y a la inversa, ¿cabe conocer el ser personal que se es y se está llamado a ser sin conocimiento divino?

3) Si el hábito de sabiduría tiene también como tema el conocimiento de la propia persona como acto de ser personal, ¿es un hábito *adquirido* o más bien *innato*?, pues saber que se es persona y en cierto modo qué persona se es no parece un conocer que se aprenda o enseñe, sino que es previo a todo otro saber e intransferible. Por lo demás que sea innato no impide que sea susceptible de crecimiento, siendo éste adquirido.

---

[85] Si el hábito de sabiduría es un conocer distinto del hábito de los primeros principios, su tema propio no pueden ser los primeros principios, puesto que estos son los temas propios del intelecto como hábito. Si lo que alcanza a conocer el hábito de sabiduría es a Dios, no puede conocerlo como principio, como fundamento, sino más allá del carácter principial o fundante, a saber, como ser personal libre.

4) Si es innato, ¿cómo mantener que sea un hábito del intelecto posible, en vez de vincularlo como un *instrumento* suyo [*habilitas*] al *entendimiento agente*.

5) Si se vincula al intelecto agente, es decir, si el hábito de sabiduría es solidario con aquél acto, ¿cabe persona humana sin el hábito de sabiduría y sin "intellectus agens"?

6) Si sus temas son tanto Dios como el acto de ser personal, el hábito de sabiduría puede *crecer* por la activación del acto de ser personal, o ser *elevado* por el ser divino. A lo primero responde nuestra experiencia, pues crecemos en el conocimiento de nuestro ser personal que estamos llamados a ser y crecemos en el conocimiento de Dios. A lo segundo responde seguramente el *don de sabiduría*.

7) Si el hábito de sabiduría puede crecer o ser elevado ¿puede llegar a su consumación, a ser perfecto, o es, más bien, incolmable? Seguramente lo segundo, porque por mucho que crezca o sea elevado nunca llegará a identificarse con el acto de ser personal humano. La *distinción real* siempre está vigente en la criatura, y la persona nunca es su hábito.

8) Una felicidad sin conocimiento no es humana, pero ¿acaso esa felicidad será un acto como operación inmanente?, ¿de la razón?, ¿tal vez un acto del hábito de sabiduría? ¿O será, más bien, un acto como *acto de ser* personal? Si la felicidad es *personal* tendrá que incidir enteramente en el *acto de ser personal* humano más que en su hábito. Por tanto, la felicidad consistirá seguramente en una elevación del acto de ser personal.

9) ¿Cómo se conoce el hábito de sabiduría? Parecen abrirse varias posibilidades:

a) ¿Se conoce él a sí mismo? En este caso estaríamos ante el problema de la "reflexio", que parece contradictorio, porque si primero no conocemos el hábito y después sí ¿cómo llegar al saber desde la ignorancia?

b) ¿Es acaso alcanzado el hábito de sabiduría por un conocimiento *inferior* a él? En este caso, parece abrirse un proceso al infinito, porque si la sabiduría consiste en saber que *sabemos*, al ser hipotéticamente conocido este hábito por una instancia inferior, se daría lugar a un saber que sabemos que sabemos...

c) ¿Tal vez sea conocido el hábito de sabiduría por una realidad cognoscente *superior*? Superior al hábito de sabiduría sólo es el *intelecto agente*. Pero, ¿cómo va a ser el tema de una realidad humana superior un asunto inferior como es el hábito de sabiduría, si ya vemos que este mismo hábito tiene como temas asuntos superiores a sí como son Dios y, seguramente la propia persona humana?

d) ¿Acaso el hábito de sabiduría es *transparente*, es decir, no intencional? Parece lo más correcto. Pero si es así, el hábito de sabiduría tiene que ser in-

terno al acto de ser humano, pues no lo ilumina desde fuera, sino que lo deja traslucir según la intensidad del hábito.

10) Si el hábito de sabiduría es transparente e interno al acto de ser personal, y el intelecto agente es superior al hábito de sabiduría (y es agente, acto), ¿qué impide sostener que el intelecto agente es del orden del *acto de ser* personal? Nada (sin embargo, para Tomás de Aquino es una *potencia*). Con todo, no por ser entroncado el intelecto agente en el acto de ser personal debe reducirse éste a ser enteramente entendimiento agente[86].

[86] Cfr. mi trabajo: "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", pp. 105-124.

CAPÍTULO 26

¿CÓMO CONOCER EL HÁBITO DE SABIDURÍA?

1. Planteamiento

Si frente al *agnosticismo* moderno ante el sujeto[1] y frente a la *negación* postmoderna de él[2], somos personas y sabemos que lo somos, tenemos que dar razón filosóficamente de *cómo* lo sabemos, es decir, de cuál es el *método* cognoscitivo humano que alcanza como *tema* al ser personal.

Aunque es claro que ese saber personal nunca es completo a lo largo de la vida en la presente situación, su incremento no es menos manifiesto a quien lo busca y se encamina en tal saber. Ahora bien, tal conocimiento no parece responder al *método* que proponen ciertas hipótesis de diversos pensadores en la tradición filosófica occidental[3], a saber: a) A la consideración de llamada "reflexio"[4], porque –como se ha indicado– la reflexión es contraria a la índole de todo acto de conocer humano. b) A la hipótesis de la filosofía idealista moderna (Hegel) que pretende la *identidad* entre sujeto y objeto, porque el yo pensado ni

---

[1] Como es sabido, para Kant pretender conocer el sujeto como real es incurrir en paralogismo. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1960[2], vol. II, pp. 90-93. Por otra parte, el yo nietzscheano, por poner otro ejemplo, es satélite de la voluntad de poder cósmica e impersonal. Además, dicha voluntad está supeditada al eterno retorno. En esa tesitura el yo no es más que una forma dionísiaca de las múltiples que se pueden formar dentro del gran caleidoscopio del eterno eterno. Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratrustra*, introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2003, p. 312. Pretender conocer al sujeto en esa tesitura sería como el intento de transformar en perennes formas apolíneas lo que no pasan de configuraciones dionisíacas, es decir, una vana pretensión.

[2] Para algunos pensadores que se suelen llamar postmodernos –cuya influencia de Nietzsche es palmaria–, el yo parece un invento. Cfr. M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, edición y traducción de F. Alvarez-Uría, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1994. Cfr. asimismo G. Vattimo, *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermeneútica*, trad. de J. Carlos Gentile Vitale, Paidós, Barcelona, [2]1992.

[3] De la fragilidad de esas hipótesis he dado razón en mi trabajo: "El método del conocimiento personal", *Hacia una definición de filosofía personalista*, Palabra, Madrid, 2006, pp. 157-173.

[4] Cfr. capítulo 3, nota 30.

es ni puede ser el yo real, sencillamente porque no piensa. c) A la propuesta de la filosofía contemporánea (Kierkegaard, Marcel, etc.) según la cual se tiende al llamado *conocimiento subjetivo*, porque no da razón noética de ese modo de conocer y, por ello, puede incurrir en subjetivismo. d) Al reciente recurso a la *afectividad* (Heidegger) porque si bien ésta habla fundamentalmente de sí, con todo es claro que el ser personal no se reduce a ella. e) Al argumento de algunos pensadores creyentes del siglo XX (Jaspers, Buber, etc.) que acuden en exclusiva *fe* sobrenatural, porque la "sola fides" supondría prescindir del conocer personal *natural* al respecto, asunto que no es correcto.

En consecuencia, tenemos que dar razón de cómo se lleva a cabo el conocimiento del *acto de ser* personal humano y del incremento cognoscitivo al respecto, teniendo en cuenta, además, que ese desarrollo, por definición, no puede ser innato. Sin embargo, cierta incoación innata del conocer personal debe existir, porque uno no aprende que es una persona distinta por educación familiar, social, etc., sino que parte sabiéndose distinto, y ese saber es base para todos los demás.

Con todo, para que se dé un progresivo perfeccionamiento cognoscitivo en el saber natural humano que versa sobre la propia persona, se precisan varios requisitos: a) Como en el hombre todo conocer es *dual* con su tema, es decir, ningún conocer se refiere a sí mismo, no es autointencional (*reflexivo*), el *método* cognoscitivo que alcanza como *tema* a la persona no será la persona. b) Que si no nos conocemos desde nuestro inicio existencial como distintos, este método cognoscitivo debe ser *activado* por alguna realidad humana activa superior a él, porque sólo lo superior puede activar a lo inferior. c) Que el acto superior que active la instancia cognoscitiva que nos permite alcanzar nuestro ser personal sea *cognoscente*, pues sólo el conocer activa el conocer. d) Superior a ese saber que alcanza a conocer a la persona humana y concomitante a ella sólo es la propia *persona* humana. Por tanto, de acuerdo con c), la persona humana debe ser un *conocer en acto*. e) Que el conocer en acto que es la persona no tenga como *tema* ni a la propia persona, ni a ese saber inferior a la persona con el que podemos conocer a la propia persona, pues de lo contrario se abriría de nuevo el proceso reflexivo.

En suma, ¿cuál es el *método* cognoscitivo humano que alcanza a la persona como *tema*?, ¿qué alcanza a conocer de la persona humana? ¿cómo se activa progresivamente?

2. La dificultad de conocer el hábito de sabiduría

Esta dificultad es semejante a la encontrada capítulos atrás al preguntar cómo se conoce el hábito de la sindéresis y el hábito de los primeros principios, pero es más aguda que en aquellos hábitos, porque si bien decíamos que en cierto modo el hábito de sabiduría puede dar razón de esos otros hábitos, ahora no podemos responder que la sabiduría dé razón de sí.

El *método* cognoscitivo humano que alcanza a la persona como *tema* tiene, a mi modo de ver, un nombre clásico en la tradición filosófica tomista, a saber, el de *hábito de sabiduría*. Por su parte, la persona, vista como *acto de conocer* que permite activar a dicho hábito, también posee una denominación no menos clásica en esta tradición: *entendimiento agente*[5]. Ambos son descubrimientos aristotélicos, pero conviene revisar, perfilar y, sobre todo prolongar, el alcance que les dio el Estagirita y su comentador medieval que nos ocupa.

Según la tesis que precede, se mantiene que lo que alcanza el hábito de sabiduría es que somos un conocer en acto y que éste forma parte de nuestro acto de ser personal. Con todo, en este estudio interesa más atender al hábito que al conocer trascendental personal[6]. En efecto, es pertinente perfilar en la medida de lo posible el modo de conocer del hábito. Asimismo, hay que estudiar más a fondo su índole innata o adquirida, la de su progresiva activación, su carácter distintivo respecto de los demás modos humanos de conocer, su tema y qué alcanza dicho hábito de él.

No obstante, además de que la explicitación de estos puntos es ardua y prolongada, todos ellos conllevan una cuestión previa: ¿cómo se conoce el hábito de sabiduría? Para responder, se requiere centrar la atención el propio hábito. Ahora bien, intentar centrar la atención en este hábito comporta, a mi juicio, un doble riesgo: por un lado, el de incurrir en la *reflexividad*; por otro, en el *materialismo*. En efecto, si el hábito de sabiduría es *dual* con su tema, que es la persona humana, intentar captar al hábito de sabiduría al margen de su tema, es, por una parte, preguntar con qué se conoce tal hábito. Si se responde que por sí mismo se incurre en un planteamiento reflexivo. Por otra parte, separarlo de su tema por centrar la atención en él es olvidar su carácter cognoscitivo, dual por tanto con su tema, y convertirlo de ese modo en una cosa *en sí*; pero es claro que lo *en sí* es de índole material. Dadas estas dificultades, y el largo trayecto a recorrer para esclarecerlas, es preferible en este momento no centrar directa-

---

[5] Cfr. mi trabajo: "El entendimiento agente según Tomas de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, pp. 105-124.

[6] Cfr. mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

mente la atención en dicho hábito, sino en otra instancia que, según mi parecer, da noticia de él *indirectamente*: la *amistad*.

3. Un rasgo del conocimiento por connaturalidad para conocer el hábito de sabiduría

La tesis a explicitar dice así: "si se tiene la virtud de la amistad en la voluntad, al arrojar luz sobre ella por una instancia cognoscitiva superior a la misma (la *sindéresis*), alcanzamos un conocimiento indirecto, pero *por connaturalidad*, del hábito de sabiduría". Es patente que el conocer por connaturalidad no es un tema nuevo, pues se encuentra perfilado en Tomás de Aquino[7] y recuperado en diversos estudios tomistas recientes[8]. En esa tradición se declara que este

---

[7] "Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudicandum; sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quandam connaturalitatem ad ipsam, recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis". Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q45, a2 co. Má adelante añade: "virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in *Ethicorum* (l. III, cap. 5)"; I-II, q58, a5 co.

[8] Cfr. J. M. Pero-Sanz, *El conocimiento por connaturalidad (la afectividad en la gnoseología tomista*, Eunsa, Pamplona, 1964; Cfr. asimismo: I. Biffi, "Il giudigio per quandam connaturalitatem o per modum inclinationis secondo San Tommaso", *Rivista di Filosofía Neoscolastica*, 1974 (66), pp. 356-393; G. Bortolaso, "La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo", *Civiltà Cattolica*, 1952 (103/1), pp. 374-83; I. Camporeale, "La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso", *Sapienza*, 1959 (12), pp. 237-71; D'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in San Tommaso*, Domenicano, Bologna, 1992; R. Faricy, "Connatural Knowledge", *Sciences Ecclésiastiques*, 1964 (16), pp. 155-163; P. Gaspar, "O cohecimento afectivo en S. Tomas", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1960 (16), pp. 411-436; 1961 (17), pp. 13-48; J Maritain, "La connoscenza per connaturalitá", *Humanitas*, 1981 (36), pp. 383-390; M. Miralles, "El conocimiento por connaturalidad en teología", *XI Semana Española de Teología*, CSIC, Madrid, 1952; A. Moreno, "The nature of St. Thomas' knowledge per connaturalitate", *Angelicum*, 1970 (47), pp. 44-62; H. D. Noble, "La connaissance affetive", *Revue des Sciences Philosophiques et Thèologiques*, 1913 (7), pp. 637-662; J. E. Rivera, "El conocimiento por connaturalidad en santo Tomás de Aquino", *Philosophica*, 1979-80 (2-3), pp. 87-99; M. D. Roland-Gosselin, "De la connaissance affetive", *Revue des Sciences Philosophiques et Thèologiques*, 1938 (27), pp. 5-26; H. D. Simonin, "La lumière de l'amour. Essai sur la connaissance affective", *Vie Spirituelle*, 1936 (46), pp. 65-72; V. White, "Affective Knowledge", *New Blackfriars*, 1944 (25), pp. 321-28; M. Acosta, *Dimensiones del conocimiento afectivo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 102, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000. No podemos detenernos a comentar estos escritos, obviamente, por brevedad, y asimismo, porque no es el tema central de este Capítulo.

conocimiento es derivado de nuestro comportamiento virtuoso. En efecto, se dice que quien tiene una determinada virtud, sabe por experiencia lo que pertenece a ella y lo que es contrario a la misma. En suma, según ese legado, el conocimiento por connaturalidad consiste en que la persona que vive una determinada virtud, tiene un conocimiento de ella que no es teórico, sino experiencial[9]. Lo que es comúnmente admitido es que este conocer, a distinción del especulativo, versa sobre una inclinación voluntaria[10].

Ahora bien, como toda virtud tiene una dimensión social innegable, también se puede preguntar qué sabemos de los demás hombres al conocer nuestras propias virtudes. Aquí entronca, a mi modo de ver, el tema que de ordinario se suele denominar *intersubjetividad*, y cuyo mejor enfoque es precisamente el de la *virtud*. En efecto, la virtud es la clave del arco de la *ética*, el único vínculo suficiente de la cohesión social, ya que "una sociedad libre de dominio"[11] –por usar la terminología de Habermas– sin virtud es imposible, porque sin ella es utópico que uno defienda la verdad o el bien de los demás cuando aquélla o éste vayan en contra de los propios intereses, e incluso de los propios defectos (soberbia, envidia, etc.).

La filosofía tomista afirma que no cabe ninguna virtud moral sin *prudencia*[12], pero añade que conocemos nuestras propias virtudes, y también la prudencia, por la *sindéresis*[13]. Al conocerlas, nos damos cuenta que no todas nuestras virtudes valen lo mismo ni están en el mismo plano. La superior de todas ellas es la *amistad*. Es claro que al conocer nuestra virtud de la *amistad*, esta instancia nos abre a conocer a los demás hombres por sus *manifestaciones*, es decir, no como "personas" distintas, y tampoco como un "tú" distinto (como postulan ciertos protagonistas del *personalismo*), sino precisamente como Aristóteles indicaba, a saber, como "otro yo"[14]. Tomás de Aquino habla de "alter ipse"[15].

---

9 Cfr. A. Patfoort, "Cognitio ista est quasi experimentalis", *Angelicum*, 1986 (63), pp. 3-13.

10 Por ejemplo, D'Avenia escribe que "la conoscenza per connaturalità allora è un giudicio conoscitivo non raziozinativo che, utilizando come mezzo una inclinazione appetitiva del soggetto conoscente fissa sull'oggetto, sperimenta inmediatamente l'appetibilità dell'oggetto stesso". *De homine*, Atti VII Congressus Thomistici Internationalis, Romae, Officium libri catholici, II, 1970-1972, p. 93.

11 Cfr. D. Innerarity, *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)*, Eunsa, Pamplona, 1985; S. Belardineli, "La teoría consensual de la verdad de Jürgen Habermas", *Anuario Filosófico*, 1991 (24/1), pp. 115-124.

12 Cfr. el capítulo sobre la prudencia.

13 Cfr. el primer capítulo sobre la sindéresis.

14 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 1168 a 2-35; 1168 a 1-14.

Iluminando desde la sindéresis nuestra virtud de la amistad, podemos conocer a nuestros amigos como otro yo, seguramente porque la sindéresis es el *yo*[16], y mediante ella se conocen a los "yoes". En cambio, el *acto de ser* personal no es el *yo*, porque es superior a la sindéresis. En efecto, el acto de ser humano no es un hábito. Podemos conocer en cierto modo la *intimidad* del acto de ser personal de los demás cuando conocemos la nuestra, tema que se esclarece –como se ha indicado– por medio del *hábito de sabiduría*. Pero iluminar la virtud de la amistad es el mejor modo de conocer a los demás, no en su intimidad, sino en sus *manifestaciones*; y ello se logra por medio de la *sindéresis*. Esto es así no sólo porque la amistad sea la virtud más alta de la voluntad[17], sino porque es lo más alto, sin más, que puede alumbrar la sindéresis[18]. "Otro yo" desde el conocimiento virtuoso equivale a *amigo*. De manera que conocer nuestra virtud de la amistad es lo que más abre a conocer a los amigos.

Desde luego que al conocer nuestra virtud de la amistad, lo que conocemos prioritaria y fundamentalmente es la índole de la *virtud de la amistad*. Pero como esta virtud vincula lo más humano de los hombres, permite conocer lo más alto de la *esencia* humana. Nos abre, pues, a conocer mejor a nuestros amigos. Ahora bien, cabe preguntar si nuestro conocimiento connatural de la virtud de la amistad remite a algo más. A mi modo de ver, la respuesta es afirmativa: al arrojar luz sobre la virtud de la amistad, ésta nos permite conocer *indirectamente* la existencia de una realidad nuestra superior: el *hábito de sabiduría*, porque de quien se debe ser amigo, en primer lugar, es de la sabiduría[19], pues sin ese norte todas las demás amistades no lo son. Con la iluminación de la más alta virtud, la amistad se convierte en una especie de *símbolo real* que remite a una realidad humana superior: el *hábito de sabiduría*.

---

[15] "Amicus est alter ipse". Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d27, q1, a1 co. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II, q28, a1 co; I-II, q77, a4, ad4. *De malo*, q10, a2, co. *In Ethicam*, VIII, lect1, n6; IX, lect10, n2 y n12; IX, lect11, n10.

[16] Cfr. mi trabajo: "Del yo cultural al yo personal", *Thémata*, 2005 (35), pp. 189-196.

[17] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 7, 1155a 5.

[18] En efecto, la sindéresis puede iluminar a la inteligencia y a la voluntad. Además, puede iluminar a estas potencias perfeccionadas por sus actos y hábitos, o por sus actos y virtudes, respectivamente. Unos actos son superiores a otros; unos hábitos más altos que otros; y unas virtudes más activas que otras. Pues bien, se precisa de más luz para alumbrar la verdad de la voluntad que para iluminar a la inteligencia, porque la inteligencia es por naturaleza traslúcida y la voluntad no. Como la amistad es la virtud más alta de la voluntad, es la que requerirá de más luz cognoscitiva para ser iluminada.

[19] Para ilustrar este punto puede servir la lectura de ese himno a la sabiduría que se encuentra, precisamente, el libro revelado que lleva dicho nombre: *Sabiduría*, capítulos 7 y 8.

Si el conocer nuestra virtud de la amistad permite conocer, por connaturalidad, indirectamente, nuestro *hábito de sabiduría*, con todo, no da noticia de nuestro *acto de ser personal*, porque dicho hábito no es el acto de ser personal humano, sino, precisamente, un hábito o disposición suya. Por otra parte –como se ha indicado– el saber propio del hábito de sabiduría es superior al conocer propio de la sindéresis. Si se acepta la distinción real tomista entre *esencia* y *acto de ser*, y se tiene en cuenta tal distinción en antropología, es pertinente decir que el conocer propio del hábito de sabiduría alcanza al *acto de ser* personal, mientras que el conocer propio de la sindéresis ilumina la *esencia* humana. La *persona* no se reduce al *yo*, porque el *acto de ser* es irreductible a la *esencia* humana.

Lo que se propone a estudio es, en concreto, que el conocer propio de la *sindéresis*, al iluminar la virtud de la amistad, da noticia *afectiva*, por *connaturalidad*, de un modo nuestro de conocer personal muy alto, el propio del *hábito de sabiduría*. Ahora bien, dar noticia de la existencia del hábito de sabiduría no es ejercer dicho hábito ni tampoco, obviamente, alcanzar el tema de dicho hábito: el "actus essendi hominis". Por tanto, el conocimiento por connaturalidad es inferior al propio del hábito de sabiduría[20]. En efecto, mientras que la aludida connaturalidad nota que disponemos del *hábito de sabiduría*, éste alcanza nuestro *acto de ser personal*. En rigor, el conocer por connaturalidad es inferior al conocimiento que proporciona el hábito de sabiduría. Sin embargo, el conocimiento por connaturalidad es superior al resto de niveles cognoscitivos humanos que radican en la *esencia* humana[21].

El conocer por connaturalidad es, por tanto, un conocimiento muy elevado. No obstante, a pesar de esa gran prerrogativa, este conocer acarrea también una notoria desventaja, y es que, dado su componente precisamente *afectivo*, no es, a distinción de otros modos de conocer, un conocimiento estrictamente *intelectual*. Algunos implican en el conocer del hábito de sabiduría el querer, el afecto, pues dicen que en tal conocer está inmersa la voluntad[22]. Pero no es la voluntad

---

[20] Y es asimismo inferior al hábito que advierte los *actos de ser* extramentales (*hábito de los primeros principios*), porque la esencia humana es inferior a los distintos actos de ser.

[21] Son conocimientos propios de la *esencia* humana todo el modo de proceder propio de la *razón*, según actos y según hábitos, en su vertiente teórica y práctica. Cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*.

[22] Schmidt escribe al respecto que la sabiduría no es sólo "un hábito especulativo o intelectual, sino como una síntesis, que supone un ordenamiento cognoscitivo y normativo, y que, como tal, responde al ser humano en su integridad". C. Schmidt "La sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por participación de la verdad y el amor", *Sapientia*, 1984 (39), p. 119. Más adelante añade estos pasajes más explícitos: "Al analizar en esta exposición el hábito y la virtud de sabiduría me refiero especialmente a los hábitos intelectuales. Sin embargo, debo señalar que, en relación al hombre y al fin de la vida humana, la verdadera y completa virtud encierra necesa-

lo que se conoce mediante el hábito de sabiduría –sí por la sindéresis–, porque el tema del hábito de sabiduría es superior a él, y es claro que superior a él sólo son los actos de ser personales. En cambio, la voluntad es una potencia, y ninguna potencia humana es el acto de ser personal[23].

Otra cosa es si en el acto de ser personal existe *amor* y, por tanto, lo conoce en cierto modo el hábito de sabiduría. De existir en esa radicalidad amor personal, ése no será el querer propio de la voluntad, pues es claro que mientras el querer voluntario desea aquello de lo que carece (se ve claro que depende de una *potencia*), el amor personal se da, se entrega, porque es efusivo, desbordante (con lo que se ve que forma parte del *acto de ser*). Y otra cosa, aún más compleja, es si acompañan afectos al acto de ser personal humano, como acompañan a las potencias sensibles e inmateriales humanas. Pero en estos puntos no podemos detenernos ahora[24].

4. Conocer por connaturalidad y niveles humanos de afectividad

No se debe confundir el conocimiento por connaturalidad con la vida afectiva humana, que es muy rica y admite muchos niveles[25]. En ésta se pueden distinguir, al menos, los siguientes grados de menos a más: los *sentimientos* sensibles (pasiones o emociones), los *estados de ánimo* (de las facultades espirituales inteligencia y voluntad) y los *afectos espirituales* (estos acompañan a la sindéresis, al hábito de los primeros principios, a la sabiduría y al acto de ser personal). Como es sabido, tanto unos como otros pueden ser *positivos* o *negativos*. Por su parte, también el conocimiento afectivo o por connaturalidad puede ser más o menos intenso, pero es, ante todo, *conocimiento*, aunque lo sea de

---

riamente la voluntad"; p. 122. "Al responder la sabiduría a una relación íntima entre el hombre y Dios, responde al hombre en su estructura intelectiva y volitiva"; p. 128. "Por ella se dirige el intelecto del hombre y su afecto"; p. 129. "La sabiduría así entendida es la que nos entrega no sólo el conocimiento sino el amor"; p. 130.

23 Aquí vale la distinción tomista de potencia y acto en el alma humana: "El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra". Tomás de Aquino, *De anima*, a1, ad6. Cfr. también *Summa Theologiae*, I, q75, a5, ad6.

24 Cfr. mi trabajo: "Los afectos del espíritu. Propuesta de ampliación del planteamiento clásico", *Aquinas*, 2006 (49/1), pp. 215-229.

25 Cfr. mi estudio: "Naturaleza y niveles de los sentimientos", *Pensamiento y cultura*, 2001 (4), pp. 75-86.

nuestra vida afectiva. También los sentimientos son cognoscitivos, pero –a distinción de los hábitos– hablan de sí. Sólo aluden a otras realidades cuando se los ilumina por un conocer superior a ellos, y ésta es misión, seguramente, del conocer por connaturalidad.

Se emplea la palabra *sentimiento* (placer-dolor sensible, deseo-rechazo, ira, etc.) para aludir a la *emotividad sensible*, es decir, a esas realidades que Tomás de Aquino denomina *pasiones sensibles*[26]. Frente a éstas, Tomás habla de *pasiones propias del alma* (alegría-tristeza, gozo-paz-pena, etc.) a las que más abajo designaremos con otros nombres. Estas "pasiones" superiores, según el *corpus* tomista, tienen como "sujeto" a las facultades espirituales (inteligencia y voluntad) y, por tanto, carecen de soporte orgánico. Por el contrario, los sentimientos son sensibles, es decir, tienen un componente orgánico, e informan, o bien de la idoneidad de una facultad sensible para seguir ejerciendo sus propios actos a fin de alcanzar sus propios objetos, o bien de su indisposición, para proceder así a omitir dicha operatividad.

Con la expresión *estados de ánimo* se designa el modo de estar de la inteligencia (admiración, aburrimiento, etc.) y de la voluntad (certeza, duda, etc.). Equivalen, pues, a lo que el de Aquino caracteriza como *pasiones propias del alma*. Estos estados informan acerca de la disposición de esas facultades, es decir, si se encuentran aptas para proseguir en el ejercicio de sus propios actos o, por el contrario, si no se sienten impulsadas a realizarlos, o sea, a descubrir más verdad o a adaptarse a mayor bien, respectivamente. Se pueden asimilar a los hábitos y a las virtudes adquiridas de esas facultades.

Por otro lado, los *afectos espirituales* (alegría-tristeza, esperanza-desesperación, confianza-desconfianza, amor-odio, etc.) se entienden aquí, no como estados de ánimo, sino como *estados del ser personal*. Equivaldrían, según el marco explicativo tomista, a unas pasiones muy agudas del alma (por ejemplo: los pecados capitales responderían –según este esquema– a unas pasiones *negativas* muy íntimas; y sus "virtudes" contrarias (que no son de la voluntad), a unas pasiones *positivas* muy personales). Según mi opinión, los afectos del espíritu acompañan a las diversas perfecciones trascendentales que conforman a la *persona* humana en su intimidad, esto es, al *co-acto de ser* personal, no directamente a las *potencias* espirituales de la persona (inteligencia y voluntad), que conforman la *esencia* humana, ni tampoco, obviamente, a las facultades humanas con soporte orgánico (sentidos y apetitos), que constituyen la *naturaleza* humana.

---

[26] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*, introducción, traducción y notas J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 111, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

El *conocer por connaturalidad* no está –a mi juicio– ni a nivel de *naturaleza* humana (sensible), ni de *acto de ser* (personal), sino a nivel de *esencia* humana (lo que hemos llamado el *yo*), pues claro que este conocer requiere de las *virtudes morales*, que son propias de la voluntad, pues si las conociésemos, no cabrían las noticias connaturales, por ejemplo, no sabríamos lo agradable que es vivir la virtud de la castidad. Es manifiesto que conocemos nuestra vida moral, la experiencia de nuestras virtudes; que no todas ellas son iguales, ni igualmente gratificantes o felicitarias. Es clásico considerar que la más alta de ellas es –como se ha adelantado– la *amistad*. Es pertinente reparar ahora un poco en ella. Notamos experiencialmente lo gratificante que conlleva ser amigos de nuestros amigos. No es oportuno en este momento abundar en el debido elogio de dicha virtud, sino intentar esclarecer el *conocimiento* que, por connaturalidad, ella reporta, pues así podremos perfilar mejor la índole del hábito que nos ocupa: el de *sabiduría*. Para tal menester, reparemos previamente en la semejanza que guarda la amistad con el hábito que nos ocupa.

5. La afinidad entre la amistad y el hábito de sabiduría

Como es sabido, para Aristóteles caben diversas formas de amistad, pero según el filósofo de Atenas la perfecta se distingue de las imperfectas en que en la primera los amigos se quieren entre sí porque son buenos en sí mismos según la *virtud*, mientras que en las otras se quieren por algún interés, placer, etc.[27]. Es claro que la primera tiene a las *personas* como *fin*, mientras que las demás, en rigor, no tienen fin, sino *medios*. Tomás de Aquino distingue a propósito de esto entre el bien honesto, útil y deleitable[28]. Según el de Aquino, sólo el honesto es virtuoso, el de auténtica amistad[29].

Para el Estagirita, y también para su mejor comentador medieval, a fin de que exista verdadera amistad con los demás, se requiere que uno sea previamente amigo de sí mismo[30], es decir, que ame la *virtud* que existe en él. La

---

[27] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 1171 ss.

[28] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a6 co; I-II, q99, a5, co; II-II, q45, a3 co.

[29] Cfr. sobre la amistad en Santo Tomás: L. B. Gillon, "A propos de la théorie thomiste de l'amitie", *Angelicum*, 1948 (25), pp. 3-17. Este autor defiende que la amistad con Dios equivale a la caridad.

[30] Cfr. R. De Weis, *Amor sui. Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Genève, Imprimerie du Belvédère, 1977; J. Kristeva, "Ratio diligendi o el triunfo de lo propio. Santo Tomás: amor natural y amor a sí mismo", *Historias de amor*, Siglo Veintiuno, 1988[2].

amistad, además de la *prudencia*, exige de otro requisito, pues no basta controlarse a sí mismo mediante esa virtud práctica dianoética, sino también regular las relaciones con los demás, es decir, la *justicia*. La justicia es el tema del *deber*. Sin esta virtud no cabe amistad, pero la amistad es superior a la justicia, porque la amistad no es únicamente un asunto de deberes, sino de *predilección* libre[31]. Justicia –como se recordará– es dar a cada uno lo suyo. En este caso, lo que se dan son cosas. En cambio, amistad es dar*se* (poner a disposición la propia *esencia* y *naturaleza* humanas); es añadidura, sobreabundancia. Las cosas son medios; las personas, fines. Si bien es claro que el fin no se puede alcanzar a querer sin medios (obras son amores y no buenas razones), no nos podemos quedar en ellos si queremos ser verdaderamente amigos.

La justicia mira a los medios; la amistad, al fin. La justicia es una virtud social. La clave de la cohesión social es –como se ha dicho– la *virtud*. Ahora bien, unirá más la virtud que sea más alta. La virtud superior de la razón práctica es la *prudencia*, y la suprema de la voluntad es la *amistad*. A la par, lo más alto de la prudencia parece ser la *veracidad*, pues si el mejor vínculo de relación social es el *lenguaje*, el correcto empleo de éste, su uso ético, es la *sinceridad*. Sin veracidad no cabe cohesión social; ni siquiera familiar. ¿Por qué la veracidad parece ser la culminación de la prudencia? Recuérdese que el acto propio de la prudencia es el *imperio*, *precepto* o *mandato*, y que este acto mueve, dirige y gobierna todas nuestras acciones transitivas. Para responder a la precedente cuestión cabe preguntar: ¿cuál es la principal acción práctica que el hombre puede realizar? Obviamente la del *lenguaje*, porque ésta es la acción transitiva superior (y condición de posibilidad de las demás), pero el lenguaje no se puede emplear de cualquier manera, sino según una norma ética: la *veracidad*. De modo que hablar, y hablar verazmente, es un deber de justicia. Sin embargo, no todo se debe decir a cualquiera. A quien más se deben decir las cosas es a los verdaderamente amigos y se deben decir amigablemente. Por eso, la amistad comporta predilección; la justicia, en cambio, no.

Según se ha señalado, la amistad es una virtud de la voluntad, y la dimensión cognoscitiva que arroja luz sobre ella es la *sindéresis*. Pues bien, se propone a consideración la siguiente tesis: "al iluminar la sindéresis esta virtud, la misma virtud se vuelve *remitente*, es decir, permite que no nos quedemos sólo en ella, sino que nos lanza hacia una realidad superior a sí misma"[32], una realidad que

---

[31] Desde este punto de vista, la ética aristotélica es superior a la moral kantiana.

[32] La realidad a la que remite la amistad es superior a ella como virtud, porque el amigo, como "otro yo", tiene más realidad ontológica que la propia virtud. Dicha realidad apuntada por la amistad es superior a la propia vida biológica. Eso se nota en que el amigo está dispuesto a sacrificar su propia vida por el amigo, si *se sabe* "verdadero" amigo. Es superior también a la vida moral, pues el amigo está dispuesto a reorientar el crecimiento de sus virtudes morales a las exigencias del bien del amigo, si *se sabe* amigo "de veras".

no es extrínseca al propio hombre, sino más íntima que la propia virtud de la amistad. La amistad, así iluminada, se convierte, por decirlo de algún modo, en una especie de *símbolo* muy peculiar, puesto que no es sensible, sino inmaterial; no es imaginativo o ideal, sino *real*. ¿De qué es símbolo real la amistad?

A mi modo de ver, la amistad iluminada es símbolo del *hábito de sabiduría*, porque la amistad impele a penetrar cognoscitivamente en el amigo, a adaptarse a la *verdad* o *sentido personal* de él, a conocerle y a conocernos como *personas distintas*, tema propio del *hábito de sabiduría*. La persona es abierta co-existencialmente a sí y a las demás personas. Al alumbrar la sindéresis nuestra virtud de la amistad, ésta se vuelve símbolo del hábito de sabiduría, porque éste es quien descubre el *sentido personal* propio y ajeno. Conocer la amistad impele hacia el *hábito de sabiduría*, porque de quien se debe ser amigo en primer lugar es de la *sabiduría*, ya que sólo en orden a ella es como se puede dirimir la mayor o menor conveniencia de las demás amistades. Se ha dicho muchas veces que no se puede ser verdadero amigo si entre ellos no media la verdad. A esta certera observación cabe añadir que no se es verdadero amigo si esa amistad no empuja a descubrir cada vez más la verdad personal propia y del amigo.

Por otra parte, el modo de lanzarnos el conocimiento de la amistad a la sabiduría personal no puede ser, de ninguna manera, por medio de un conocer *objetivo* (según *objeto* pensado), es decir, derivado de la abstracción, puesto que ni la virtud de la amistad es sensible, ni tampoco el conocer que la ilumina, ni menos aún el saber al que ella remite. A la par, es obvio que no estamos ante un conocimiento innato, sino *adquirido*, puesto que la amistad requiere tiempo y dedicación: trato. Tampoco es un conocimiento *reflexivo*, puesto que iluminar nuestra virtud de la amistad es alumbrarla *a ella*, no iluminar el propio conocer que la alumbra (*sindéresis*). Además, al ser iluminada la virtud de la amistad, esa luz no se queda inexorablemente en dicha virtud, sino que lanza al *saber personal*. Por otro lado, este conocer tiene también la ventaja de que no es detenido o acotado (como el *abstractivo*), pues, además de permitirnos conocer dicha virtud, nos lanza al saber superior.

Por su parte, el *hábito de sabiduría* alcanza el *sentido personal* propio, y lo que descubre de la persona es que ésta es *coexistente*, es decir, que nuestro ser personal no es independiente, aislado, autónomo, sino *abierto personalmente a otras personas*. Por otro lado, al conocer la virtud de la amistad alcanzamos a conocer "otros *yoes*", es decir, otros hombres. Es claro que hay afinidad entre lo descubierto por el hábito de sabiduría –otros *actos de ser* personales– y a lo que se abre nuestra amistad –otras *esencias* humanas–. La amistad no descubre el sentido del *acto de ser personal* propio o ajeno, pero sí *anima* a saber en esa dirección. En efecto, si no se busca la verdad de la propia intimidad humana y si esa verdad interior no se manifiesta ante el amigo, no hay verdadera amistad.

6. Límite del conocer por connaturalidad y del hábito de sabiduría

Conocernos amigos nos lanza al saber personal, acabamos de decir. Con todo, el saber acerca del acto de ser personal, propio del hábito de sabiduría tiene un *límite*: no nos conocemos por entero. No se trata del límite de la verdad de la propia persona o el de la ajena, sino de la limitación del saber que tenemos de ellas. Ese límite es *ontológico*, sencillamente porque mientras vivimos el hábito de sabiduría no ha llegado a su culmen. En efecto, no puede desvelar enteramente el ser personal que somos, simplemente porque todavía no hemos llegado a ser el ser que estamos llamados a ser. Además, la luz del *hábito de sabiduría* es constitutivamente menos luz que la luz del *acto de ser* personal humano. Es una luz *en* una luz más excelsa. No se trata de que no acabemos de conocer nuestro sentido personal porque exista en él una irreductible opacidad (como afirman algunos *personalistas*), sino justo por el motivo inverso, porque la luz del hábito es inferior a la luz del acto de ser personal, que respecto de aquél es sobreabundancia de luz.

Por su parte, el conocimiento por connaturalidad del hábito de sabiduría también es limitado. Ahora bien, si el límite cognoscitivo del saber personal es insalvable en la presente situación, la noticia que nos da la amistad cuando ésta es iluminada es que debemos ir a más en el aumento del hábito de sabiduría, o sea, en el conocimiento de los actos de ser personales: debemos desvelar más la verdad personal. Con otras palabras: la amistad es verdadera cuando el amigo ayuda a descubrir el propio sentido personal (a este sentido también se puede llamar *vocación*). De otro modo: el norte de la amistad es el conocimiento de la propia verdad personal y ajena. La cara inversa de este planteamiento parece clara: la ausencia de saber *personal* entre amigos, el tedio, la acidia, la desgana en la búsqueda de ese saber acerca del sentido personal de cada quién delata carencia de verdadera amistad.

Como es claro, si la amistad no es recíproca, se extingue[33]. Por ello, se puede considerar que a lo que anima la verdadera amistad es a *ir a más* en ese saber personal. Si ese saber personal no se busca, o llega un momento de estancamiento en que no va a más, es preferible desatar los vínculos de la amistad. Recuérdese que no hay verdadera amistad si no se ve al otro como "otro yo". Por eso, no toda forma de amistad lo es verdaderamente. También esto sirve en el seno de la *familia*. En efecto, sin verdadera y creciente amistad, no hay amor personal, porque la amistad es una manifestación a nivel de *esencia* humana, del amor personal que caracteriza al *acto de ser*. Por eso, la clave de los esposos es que, con el paso del tiempo, vayan siendo cada vez más amigos (sin compensaciones). Y la misma clave media entre estos y los hijos, hasta el punto

---

[33] Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c151.

de que sin amistad no cabe educación. Y otro tanto hay que decir respecto de hermanos: si se rompe en ellos la amistad, es porque previamente la fraternidad ha desaparecido. ¿Cómo se nota la falta de amistad? Ya se ha indicado: por la falta de obras que cohesionen. También, por sobra de obras que separen.

Por otra parte, para Aristóteles un hombre puede ser amigo de otro, pero no de Dios, porque entre el hombre y la divinidad falta la debida proporción, y el Estagirita supone que la amistad se deben dar siempre entre iguales[34]. En cambio, para Tomás de Aquino, cabe la amistad con los hombres y también con Dios[35]. En efecto, en la revelación cristiana, más que hablar de que el hombre busque la amistad con Dios, es éste quien toma la iniciativa y manifiesta su amistad con el hombre, con cada hombre[36]. Tener amistad con Dios es mucho más que cumplir sus mandamientos, aunque cumplirlos es requisito para ser amigo de Dios[37], es decir, ser amigo de Dios es mucho más que lo justo. Si se cumplen las normas a que inclina la naturaleza humana, se es justo, pero no necesariamente amigo[38]. La justicia es inferior a la amistad, aunque es requisito indispensable para que ésta se dé. Por eso no existe verdadera amistad entre quienes no cumplen la ley natural, tema de la sindéresis. Por lo demás, ser amigo de Dios comporta predilección por él por encima de todas las demás cosas[39].

La *amistad* es la virtud humana más excelsa, pero no es equivalente al *amor personal*[40]. Para Tomás de Aquino, el amor unas veces es considerado como una *pasión*[41], otras como un *acto* de la voluntad[42], y dentro de este último punto de vista unas veces se destaca su fuerza como "virtus unitiva"; otras, su ser "forma

---

[34] Cfr. L. Polo, "La amistad en Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 1999 (32/2), pp. 477-485.

[35] Cfr. Tomás de Aquino, *Super Evangelium Iohannes*, XI, 3; *Summa Theologiae*, II-II, q172, a2, ad1.

[36] "Ya no os llamo siervos, […]; a vosotros, en cambio, os he llamado amigos". *Juan*, 15, 15.

[37] "Si diligitis me, mandata mea servabitis", *Juan*, 14, 15.

[38] El ejemplo evangélico del joven rico puede ilustrar este punto. Cfr. *Mateo*, 19, 16-30; *Marcos*, 10, 17-31; *Lucas*, 18, 18-30.

[39] Por eso, el primer precepto del decálogo –primero en importancia– manda amar a Dios con todo el corazón, alma, mente y con todas las fuerzas.

[40] Maritain indica que lo que Tomás de Aquino llama *amor de benevolencia* equivale a lo que llamamos *amor de amistad* o también al *amor de dilección*. Distingue este autor en el plano natural entre el amor pasión, el amor auténtico y el amor como entrega; y en el sobrenatural entre el amor de caridad y el amor increado. Cfr. "Amour et amitié", *Approches sans entraves*, Fayard, Paris, 1973, pp. 202-239.

[41] Cfr. Tomás de Aquino, *Super Evangelium Matthaei*, c22, vs4.

[42] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q20, a1, ad1; II-II, q27, a2, co; *In Ethicorum*, IX, lect5, n3.

et radix amicitiae", etc.[43]. Algunos de los estudiosos tomistas de este tema han notado que el amor personal no puede ser algo adquirido de la voluntad (un acto o una virtud), y postulan que se trata de un *hábito innato*[44]. Por otro lado, para algunos representantes de la moderna fenomenología el amor es más radical en el hombre que el conocer[45]. Para pensadores como Marcel, el amor es una de las realidades humanas con más peso ontológico[46]. Según otros pensadores actuales, mientras que la amistad es una *virtud* de la voluntad, el amor es, en cambio,

---

[43] Cfr. G. Bucchi, *L'amore secondo la dottrina dell'Angelico*, Pistoia, 1887; L. B. Geiger, *Le probleme de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1852; R. T. Caldera, *Sobre la naturaleza del amor*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 80, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; M. C. D'Arcy, *La double nature de l'amour*, Montaigne, Paris, 1948; J. De Finance, "Amour, volonté, causalité", *Giornale di Metafisica*, 1958 (13), pp. 1-22; F. D'Hautefeuille, "Métaphysique de l'amour", *Revue de Métaphysique et Morale*, 1964, pp. 184 ss; V. Ferrari, "L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate", *Sapienza*, 1953 (6), pp. 63-71; pp. 197-206; pp. 408-424; R. Garrigou-Lagrange, "L'amour pur et la solution de St. Thomas", *Angelicum*, 1929 (6), pp. 83-124; 1930 (7), pp. 1-16; R. Johann, *The Meaning of Love*, The Newman Press, Westminster, 1959; "The Problem of Love", *The Review of Metaphysics*, 1954 (8/2), pp. 225-245; M. F. Manzanedo, "El amor y sus causas (Santo Tomás)", *Studium*, 1985 (25), pp. 41-69; "Propiedades y efectos del amor (Santo Tomás)", pp. 423-443; J. R. Méndez, "El principio del amor", *Stromata*, 1987 (43), pp. 387-391; J. Laporta, "Pour touver le sens exact des termes: appetitus naturalis, desideriun naturale, amor naturalis, etc., chez Thomas d'Aquin", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1973, pp. 37-95; J. Pieper, "El amor", *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1972; W. Rossner, *The Theory of Love in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Princeton University Press, Princeton, 1953; P. Rousselot, *L'histoire de l'amour au moyen age*, Aschendorff, Münster, 1908; J. M. Sánchez-Ruiz, "El amor en el tomismo", *Salesianum*, 1960 (22), pp. 3-35; H. D. Simonin, "Autour de la solution thomiste du probléme de l'amour", *Archives d'Histoire Doctrinelle et Litteraire du Moyen Age*, 1931 (6), pp. 174-276; G. Thibon, *Sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, [4]1965; Tomás de la Cruz, O.C.D., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás*, Angelicum, Roma, 1956; N, Vennette, *Filosofia dell'amore*, Organozazzione Editoriale Tipografica, Roma, 1945; F. Wilhelmsen, *La metafísica del amor*, Traducción de F. Aguirre de Cárcer, Rialp, Madrid, 1964.

[44] "El amor íntimo… es más hábito que acto, es más quiescente que itinerante". J. Cruz Cruz, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor según Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1999, p. 911.

[45] Scheler, por ejemplo, rectificando al *racionalismo* moderno y al *voluntarismo* contemporáneo, escribió que "antes que *ens cogitans* o *ens volens* el hombre es *ens amans*". *Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid, 1934, p. 130. Cfr. asimismo de ese autor: *Amor y conocimiento*, Sur, Buenos Aires, 1960. Y respecto de otros fenomenólogos, cfr. D. Von Hildebrand, *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona, 1998; U. Ferrer, *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

[46] Cfr. J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 169.

una dimensión del *acto de ser* personal[47]. Esta última posición es más certera, pues es pertinente distinguir el *amor personal* de la *amistad*. El primero radica en el *acto de ser*, la segunda es una virtud de la *esencia* humana.

Por su parte, la *caridad* parece incidir más en el amor propio del *acto de ser* personal humano que en la amistad propia de la voluntad. Obviamente, la caridad no puede prescindir del saber personal (*hábito de sabiduría*), puesto que el tema de éste es la propia persona humana; y como ésta es coexistente, tal saber se abre a las demás personas como personas. Pero dicho saber no es el que proporciona el conocimiento por connaturalidad de la amistad, porque éste no alcanza a conocer a las personas como *actos de ser* personales, sino como *esencias* humanas, es decir, como "otros *yoes*". De manera que el hábito de sabiduría añade al conocimiento que versa sobre la amistad un conocimiento superior al esencial, a saber, el *personal*. Pero si se acepta que el acto de ser personal es elevado por medio de la caridad, ¿por qué el hábito de sabiduría no va a poder ser elevado por otro don divino? Seguramente de esa elevación responde el *don de sabiduría*[48].

En suma, cabe un conocimiento *indirecto*, *experiencial*, *afectivo*, *connatural*, del hábito de sabiduría, cuando tenemos una verdadera virtud de la amistad y arrojamos luz sobre ella indagando acerca de cuál es su sentido y su fin. Ahora bien, ¿es éste el único modo de conocer el hábito de sabiduría?, ¿tal vez el mejor?

7. ¿Cabe otro modo de conocer el hábito de sabiduría?

Tomás de Aquino asegura –como vimos– que el hábito de los primeros principios se conoce por el de sabiduría[49]. Si esta tesis se aceptase, y –siguiendo su

---

[47] Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental,* vol. I; S. Piá-Tarazona, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001. Cfr. asimismo, C. Cardona, "El ser como amor", "La ordenación del amor", y "Los actos amorosos", en *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987.

[48] Cfr. respecto del don de sabiduría según Tomás de Aquino: C. González Ayesta, *El don de sabiduría según Santo Tomás*; J. Anderegen, "El don de sabiduría del Espíritu Santo en santo Tomas de Aquino", AA.VV., *Los saberes según santo Tomás* (XV Semana Tomista de Filosofía), Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1990, pp. 1-8; A. Gardeil, "Le don de sagese", *La Vie Spirituelle*, 1934 (20), pp. 12-23; "Le rôle du don de sagese dans notre vie surnaturelle", *Somme Théologique*, XXXV, Du Cerf, Paris, 1957; T. Tascon, "Note sur la place du don de sagese dans la théologie morale thomiste", *Revue Thomiste*, 1930 (35), pp. 415-425.

[49] Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VI, c11, n. 8. En otros lugares escribe: "como dice el Filósofo, la sabiduría considera las conclusiones y los principios; y por esto la sabiduría es ciencia e intelecto; ya que la ciencia es de las conclusiones y el intelecto de los principios". *In I*

paradigma– se preguntase con qué instancia cognoscitiva se alcanza a conocer el hábito de sabiduría, habría que preguntar por un conocer superior al del propio hábito. Pero si no disponemos de otro hábito más excelente que el de sabiduría, no podemos preguntar con qué otro hábito se puede alcanzar a conocer, de modo directo, este hábito. Como también se dijo, para el de Aquino, superior a este hábito sólo es el *intelecto agente*. Así pues, cabría preguntar si acaso es el "intellectus agens" el que conoce al hábito de sabiduría.

La respuesta afirmativa al precedente interrogante sería problemática, porque, si se ha indicado que el hábito de sabiduría alcanza al intelecto agente, ¿cómo sería posible que el intelecto agente conociese, a su vez, a tal hábito? ¿No sería esto una especie de circularidad y, consecuentemente, una falta de fundamentación? Además, de aceptarse esta explicación surgirían otros interrogantes: ¿cómo es posible que el hábito de sabiduría tenga dos temas a conocer: el hábito de los primeros principios y el intelecto agente? La dificultad se incrementaría cuando se advirtiera que un tema conocido por el hábito es inferior al propio hábito y el otro, en cambio, superior. Asimismo, de seguir ese modelo explicativo, habría que indagar cómo se puede conocer el propio intelecto agente. Ahora bien, si éste –lo superior del conocer humano– se vincula con Dios –la realidad suprema–, ¿cómo sería posible que el "intellectus agens" tuviese dos temas, uno inferior a él –el hábito de sabiduría–, y otro superior –el ser personal divino–?

Para paliar la perplejidad de la propuesta precedente se podría alegar que así como el hábito de los primeros principios es uno y, sin embargo, sus temas son plurales –el acto de ser creado es distinto del acto de ser divino–, así el hábito de sabiduría podría tener temas plurales. Sin embargo, a lo que precede habría que replicar que no es equivalente tener temas plurales de la misma índole –actos de ser– que tenerlos de diversa índole –un hábito cognoscitivo, el de los principios, no es de la misma naturaleza que un acto de ser cognoscente, el personal humano–, porque *los temas de cualquier método cognoscitivo no pueden*

Sententiarum, d1, q1, a3, co. "La sabiduría es cierta ciencia, en cuanto que tiene eso que es común a todas las ciencias, a saber, que demuestra las conclusiones partiendo de principios. Pero como tiene algo propio y superior a las otras ciencias, en cuanto que juzga de todas ellas, y no solo en cuanto a las conclusiones, sino también en cuanto a los primeros principios, posee razón de virtud más perfecta que las ciencias". *Summa Theologiae*, I-II, q57, a2, ad1. "La ciencia depende del intelecto como de lo principal. Y ambos dependen de la sabiduría como de lo principalísimo, que contiene bajo sí tanto al intelecto como a la ciencia, de modo que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios de ellas mismas"; ad2. "La sabiduría no usa sólo de los principios indemostrables, que son del intelecto, concluyendo desde ellos, como otras ciencias; sino también juzgando de ellos, y disputando contra los que los niegan. De donde inferimos de ahí que la sabiduría juzgue todas las virtudes intelectuales; y lo propio suyo sea ordenarlas a todas; y ella misma es aproximadamente la arquitectónica respecto de todo"; I-II, q66, a5, co.

ser heterogéneos. Y otro tanto habría que decir respecto de los supuestos temas del intelecto agente, pues es obvio que un hábito –el de sabiduría– no es de la misma condición que un ser personal –el divino–. Como se puede apreciar, en la cumbre del conocer humano se multiplican las dificultades y, además, no se encuentran respuestas explícitas a ellas en el *corpus* tomista. Obviamente, eso no indica que no las haya, sino que se debe proseguir el planteamiento tomista intentando encontrar la solución.

Añádase que el hábito de sabiduría no puede conocer de modo *intencional* ni al hábito de los primeros principios ni a la persona humana, por un lado, porque la *intencionalidad* implica *conmensuración*, y el hábito de sabiduría no puede conmensurarse con el hábito de los primeros principios, puesto que éste no es una forma sino un acto, una realidad y, si se conmensurase con él, no podría conocer otra realidad, otro acto, como lo es el acto de ser personal; por otro lado, porque no podría conocer intencionalmente a la persona humana ya que *la intencionalidad versa siempre sobre lo inferior*, y es obvio que el acto de ser personal, si es que lo alcanza el hábito de sabiduría, es superior al propio hábito. Lo mismo sucede con el hábito de los primeros principios: su conocer no puede ser intencional, si es que los primeros principios no son formas abstraídas, sino actos de ser reales superiores al propio hábito. Y otro tanto se puede decir del intelecto agente. En efecto, si éste se refiriese al hábito de sabiduría y al ser divino, por una parte, es claro que el hábito de sabiduría no se puede conocer intencionalmente, entre otras cosas porque no es físico y, por tanto, no es posible hacer una forma de él; por otra parte, porque carece de sentido decir que el intelecto agente ilumina intencionalmente al ser divino, o que el ser divino sea una forma mental.

A pesar de las dificultades precedentes, tras la formulación de esas hipótesis, podemos sacar algunas conclusiones seguras: a) los temas del hábito de los primeros principios, de la sabiduría y del intelecto agente, no pueden ser inferiores a ellos ni, obviamente, ellos mismos, sino *superiores*; b) los temas de esos métodos cognoscitivos son plurales. Habrá que investigar, por tanto, cuáles son sus temas propios y en qué consiste su pluralidad. Se ha dicho que el tema del hábito de los primeros principios son los actos de ser reales, que son superiores al hábito y plurales. Ahora hay que añadir que el tema del hábito de sabiduría es el acto de ser personal humano, que es superior al hábito, e íntimamente plural, porque tal acto de ser personal humano no está conformado por un solo rasgo (no es simple), sino por varios rasgos de diverso nivel ontológico. A la par, el tema del intelecto agente es el ser personal divino, que es muy superior al *intellectus agens*, y tampoco puede consistir en una única persona divina, pues la soledad frustra la noción misma de persona.

El conocimiento del hábito de sabiduría del propio ser personal es *transparente*. Por otra parte, si se acepta que el acto de ser personal humano está con-

formado por pluralidad de rasgos de diverso nivel, el hecho de que el hábito de sabiduría los alcance no conduce a admitir que se pueda tratar de varios hábitos de sabiduría, pues todos esos rasgos son homogéneos y, además, de nada serviría multiplicar los hábitos sin necesidad, ya que lo que se requiere es la conexión entre los hábitos y el intelecto personal, y el postular dos o más hábitos sapienciales no resuelve el problema de su conexión. Sin embargo, eso no es incompatible con lo que Tomás admite, a saber, que se den varios actos de ese hábito. Con el hábito de sabiduría sabemos lo que se alcanza: *el acto se ser personal*. Sabemos cómo se alcanza el ser personal[50], pero todavía no queda claro cómo se conoce el propio hábito de sabiduría. Tampoco cómo se conoce la sindéresis y el hábito de los primeros principios. Y aunque alcancemos a conocer el intelecto agente (co-acto del ser personal humano) por medio del hábito de sabiduría, sin embargo, tampoco lo desvelemos enteramente por el hábito, sencillamente porque éste es inferior al "actus essendi hominis".

Lo que precede puede sumir en la perplejidad al investigador de los hábitos superiores según Tomás de Aquino, pero también puede espolear su indagación. Para evitar la perplejidad y animar en ulteriores investigaciones se puede indicar lo siguiente: la dificultad que encontramos para conocer los hábitos de la sindéresis, primeros principios y sabiduría es indicio revelador de que tales hábitos superiores son *personales*, y tanto ellos como el *acto de ser personal* humano no se pueden descifrar enteramente en esta vida[51]. Si se pregunta el por qué de esta eventualidad, se ofrece la siguiente posible respuesta positiva (prescindimos de las negativas, simplemente porque no responden): que Dios los descifre completamente en la vida futura.

---

[50] Polo lo expone así: "el hábito de sabiduría alcanza la radicalidad metódico-temática: la persona no puede ser temáticamente distinta del método con que se alcanza. Como método, el carácter de *además* es una luz que no ilumina un tema distinto y, como tema, una luz transparente. En el hábito de sabiduría el método y el tema son solidarios; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, en rigor no se conocería. La persona es solidaria con su propio alcanzarse". *Antropología trascendental*, vol. I, p. 182.

[51] Cabe la posibilidad de que los hábitos superiores y el acto de ser personal humano sean descifrados progresivamente por Dios en esta vida.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

Platón, *República*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969.

–*Fedón*, edición revisada, traducción, introducción y notas de E. Á. Ramos Jurado, C.S.I.C., Madrid, 2002.

–*Fedro,* traducción Luis Gil Fernández, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

Aristóteles, *Aristotelis Opere*, ed. Bekker, Gruyter, Berlin, 1960-1961.

–*Analytica Posteriora*.

–*De anima*.

–*Ethica Nicomachea*.

–*Metaphysica*.

–*Categorias*.

San Agustín, *Patrologia Latina*, Migne, vols. 32-47, Typographi Brepols Editores Pontificii, Tumholti, 1968.

–*De Bono Coniugali*.

–*Categorías*.

–*De civitate Dei*.

–*De Trinitate*.

San Isidoro, *Etimologiae*, Migne, *Patrologia Latina*, vol. 82, Typographi Brepols Editores Pontificii, Tumholti, 1968.

San Anselmo, *Proslogion*, en *Obras Completas*, Editorial Católica, Madrid, 1952.

Alejandro de Hales, *Summa Theologiae*, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, Roma, 1924, vols. I-IV.

San Alberto Magno, *Opera Omnia*, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff.

–*Super Ethica*, vol. XIV, 1 y 2, 1968-87.

–*Super Dionysium De divinis nominibus,* vol . XXXVII (10ª ed.), 1972.

–*De anima*.

–*Super Sententiarum*, ed. Iammy, 1651.

–*In Summa de creaturis*, Tractatus I: *De homine*.

San Buenaventura, *In Sententiarum*, Proemio, *Opera Omnia*, Typ. Collegii S. Bonaventurae, Claras Aquas, vols. I-X, 1882-1901, vol. I, 13 a.

– *Opera Omnia,* Typ. Collegii S. Bonaventurae, vols. I-X, Claras Aquas, 1882-1901.

Ignotus auctor, *De sacramento Eucharistiae*.

2. Obras de Tomás de Aquino

a) Opera maiora

In I Sententiarum, Petri Fiaccadori, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.

In II Sententiarum, Petri Fiaccadori, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.

In III Sententiarum, Petri Fiaccadori, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.

In IV Sententiarum, Petri Fiaccadori, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.

Summa Contra Gentiles, Leonina, Roma, vol. XIII, XIV y XV, 1918, 1926 y 1930.

Summae Theologiae Prima Pars, Leonina, Roma, vol. IV, 1988.

Summae Theologiae Prima Secundae, Leonina, Roma, vol. V, VI y VII, 1948.

Summae Theologiae Secunda Secundae, Leonina, Roma, vol. VIII, 1895, IX, 1897, X, 1899.

Summae Theologiae Tertia Pars, Leonina, Roma, vol. XI, 1903, XII, 1905.

Quaestiones Disputatae De veritate, Leonina, Roma, vol. XXII, 1970-1972.

Quaestiones Disputatae De potentia Dei, Marietti, Turín, 1953.

Quaestiones Disputatae De malo, Marietti, Turín, 1953.

Quaestiones Disputatae De spiritualibus creaturis, Marietti, Turín, 1953.

Quaestiones Disputatae De anima, Marietti, Turín, 1953.

Quaestiones Disputatae De virtutibus, Marietti, Turín, 1953.

Quodlibeta I -XI, Marietti, Turín, 1956.

b) Opuscula

De substantiis separatis, Leonina, Roma, XL, 1968.
Super decretalem, Leonina, XL, Roma, 1968.
De unitate intellectus, Marietti, Turín, 1954.
De ente et essentia, Baur, Münster, 1933.
De regimine judaeorum, Marietti, Turín, 1954.
De regimene principum, Marietti, Turín, 1954.
Compendium Theologiae, Marietti, Turín, 1954.
Responsio de 30 articulis, Marietti, Turín, 1954.
Responsio ad lectorem Venetum de 36 articulis, Marietti, Turín, 1954.

c) Commentaria

In libros De caelo et mundo, Leonina, Roma, vol. III, 1986.
In libros De generatione et corruptione, Leonina, Roma, vol. III, 1986.
In libros Physicorum, Leonina, Roma, vol. II, 1884.
Sententia libri Ethicorum, Leonina, Roma, vol. XLVII, 1969.
Tabula libri Ethicorum, Leonina, Roma, vol. XLVIII, 1971.
Sententia libri Politicorum, Leonina, Roma, vol. XLVIII, 1971.
In libros Posteriorum Analyticorum, Leonina, Roma, vol. I, 1882.
In libros Peri hermineias, Leonina, Roma, vol. I, 1882.
In libros De anima II et III, Marietti, Turín, 1959.
In libros De sensu et sensato, Marietti, Turín, 1949.
In libros De memoria et reminiscentia, Marietti, Turín, 1949.
In libros Metaphysicorum, Marietti, Turín, 1950.
In librum De causis, Saffrey, Fribourg-Louvain, 1954.
In librum Boethii De Trinitate, Decker, Leiden, 1959.
In Boethii De hebdomadibus, Marietti, Turín, 1954.
In Dionysii De divinis nominibus, Marietti, Turín, 1950.
In Job, Leonina, Roma, vol. XXVI, 1965.
In Isaiam, Leonina, Roma, 1969.
Catena aurea in Matthaeum, Marietti, Turín, 1953.

Catena aurea in Lucam, Marietti, Turín, 1953.
Catena aurea in Joannem, Marietti, Turín, 1953.
Super Epistolam ad Romanos, Marietti, Turín, 1953.
Super I ad Corinthios, Marietti, Turín, 1953.

d) Reportationes

Quodlibetum XII, Marietti, Turín, 1956.
In Aristotelis De anima, Marietti, Turín, 1959.
In Symbolum Apostolorum, Marietti, Turín, 1954.
Sermones, Petri Fiaccadori, Parma, vol. XXIV, 1869.
In Psalmos, Parma, vol. XIV, 1863, Ucelli, Roma (1880).
Super Evangelium Matthaei, Marietti, Turín, 1951.
Super Evangelium Johannis, Marietti, Turín, 1952.
Super I ad Corinthios XI-XVI, Marietti, Turín, 1953.
Super II ad Corinthios, Marietti, Turín, 1953.
Super ad Galatas, Marietti, Turín, 1953.
Super ad Ephesios, Marietti, Turín, 1953.
Super ad Philiphenses, Marietti, Turín, 1953.
Super ad Colossenses, Marietti, Turín, 1953.
Super ad Timoteum I, Marietti, Turín, 1953.
Super ad Timoteum II, Marietti, Turín, 1953.
Super ad Titum, Marietti, Turín, 1953.
Super ad Philipenses, Marietti, Turín, 1953.

3. Obras de los comentadores tomistas

Capreolo, J., *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis, In IV Sententiarum*, *Opera Omnia*, Alfred Cattier, Minerva Gmbh, Frankfurt-Main, 1967.

Cayetano, Tomás de Vio, *Commentaria In Summa Theologicae Sancti Thomae,* Leonina, Roma, vols. IV-XII, 1888-1906.

Durando, *In IV Sententiarum,* Lugduni, 1569.

Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus,* Marietti, Turín, 1948-1949, vols. I-III.

–*Cursus Theologicus*, Vivés, París, vols, 1-6, 1883-1886.

Ockham, G., *Opera Philosophica et Theologica*, ed. Gedeon Geil, O.F.M., Collegii San Bonaventurae ad Claras Aquas, 1967.

Ramírez, S., *De analogia*, *Opera Omnia*, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1970-72, vols.: 2.1; 2.2; 2.3; 2.4.

–*De habitibus in communi*, *Opera Omnia*, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1973, vol. VI, pp. 274-322.

Silvestre de Ferrara, *Comentaria In Summa Contra Gentes,* Leonina, Roma, vols. XIII-XIV, 1918-1926.

Suárez, F., *Disputaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid, 1964.

4. Bibliografía complementaria

Abbà G., *Lex et virtus: studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Libreria Ateneo Salesiano, Rome, 1983.

Acosta, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 102, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Adler, M. J., *Art and prudence*, Longmans Green and Co, New York - Toronto, 1937.

Aersten, J. A., "Method and metaphysics. The via resolutionis in Thomas Aquinas", *Knowledge and the science in medieval Philosophy*: proceedings of the eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), M. Astalos / J. E. Murdoch / I. Niniluoto (eds.), Yliopistopaino, Helsinki, 1990, v. II, pp. 210-21.

–"Truth as Transcendental in Thomas Aquinas", *Topoi*, 1992 (11), pp. 159-171.

–*La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, traducción de M. Aguerri y M. I. Zorroza, Eunsa, Pamplona, 2003.

Aguirre de Cárcer, R. P., *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquin*o, Dissertatio doctoralis, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 2003.

Alarcón, E., "Naturaleza, espíritu y finalidad", *Anuario Filosófico*, 1990 (23/2), pp. 125-131.

– "El debate sobre la verdad", P. Pérez-Ilzarbe / R. Lázaro (eds.), *Verdad, bien, belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 103, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Alessi, A., *Metafísica*, LAS, Roma, 1989.

Álvarez Laso, J., *La Filosofía de las Matemáticas en Santo Tomás*, Editorial Jus, México, 1952.

Alvira, R., *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988.

Alvira, T., *Naturaleza y libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985.

Alvira, T. / Clavell, L. / Melendo, T., *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, [8]2001.

Ambrosi, A., "Principio d'identitá e principio di non contraddizione; studio su S, Tommaso d'Aquino", *Verifiche*, 1981 (10/13), pp. 205-234.

Amore, B. D', "Il problema del fondamento nella metafisica di S. Tommaso", *Sapienza*, 1973 (26), pp. 463-469.

Anderegen J., "El don de sabiduría del Espíritu Santo Tomas de Aquino", AAVV., *Los saberes según santo Tomás* (XV Semana Tomista de Filosofía), Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1990, pp. 1-8.

Anderson, J. F., "On Demonstration in Thomistic Metaphysics", *The New Scholasticism*, 1958 (32), pp. 476-494.

Anderson, T. C., "Intelligible Matter and the Objects of Mathematics in Aquinas", *The New Scholasticism*, 1969 (43), pp. 555-576.

Andrade, C. S., "La sabiduría en Santo Tomás: ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor", *Sapientia*, 1984 (39), pp. 119-132.

Apel, K. O., *Wittgenstein y Heidegger; la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica*, FCE, México, 1967.

Aranguren, J., *El lugar del hombre en el universo: "anima forma corporis" en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1997.

Arnou, A., *L'home a-t-il le pouvoir de connaitre la vérité? Réponse de Saint Thomas: La connaissance per habitus*, Presses de l'Université Grégoinienne, Rome, 1970.

Artigas, M., *Filosofía de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, [4]1998.

Artola, J. M., *Creación y participación. La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones de la Institución Aquinas, Madrid, 1963.

– "Dialéctica y metafísica en torno a los primeros principios según Tomás de Aquino", *Revista de Filosofía*, 1975 (9), pp. 47-61.

Ashworth, E. J., "Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context", *Mediaeval Studies,* 1992 (54), pp. 94-135.

Aubert, J. M., *Filosofía de la naturaleza*, Herder, Barcelona, [6]1987.

Aurel, R. C., *Prudence*, Les Belles Letres, Paris, 1972.

Baehr, J., "On the Reliability of Moral and Intellectual Virtues", *Metaphilosophy*, 2007 (38), pp. 457-71.

–"Character, Reliability, and Virtue Epistemology", *The Philosophical Quarterly*, 2006 (56), pp. 193-212.

Barredo, J. S., "L'amour et sa fonction cognitive dans la philosophie thomiste", *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile, 1974), vol. VII-VIII: *L'uomo*, 1-2, Edizione Domenicane Italiane, Napoli, 1978, pp. 483-533.

Barrett, C., "The Aesthetics of St. Thomas Re-Examined", *Philosophical Studies* (Ireland), 1961 (12), pp. 107-124.

Bartolomei, T. M., "La filosofie delle matematiche in S. Tommaso", *Divus Thomas*, (Piacenza), 1957 (60), pp. 73-91.

Barzaghi, G., "Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista", *Sapienza,* 1987 (40), pp. 65-97.

Basave, A., "La doctrina metafísica de la participación en Santo Tomás de Aquino", *Giornale di Metafisica*, 1975 (30), pp. 257-266.

Basso, D., "Un pilar de la moral tomista. La doctrina del apetito recto", *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile, 1974), vol V, pp. 375-402.

Baur, M., "Hegel and Aquinas on self-knowledge and historicity", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1994 (68), pp. 125-134.

Bearsley, P. J., "Another look at the firts principles of knowledge", *The Thomist*, 1972 (26), pp. 566-590.

Belmans, T. G., "Le volontarisme de S. Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1985 (85), pp. 181-196.

– "L'immutabilité de la loi naturelle selon s. Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1987 (87), pp. 23-44.

– "Le jugement prudentiel chez Saint Thomas", *Revue Thomiste*, 1991, pp. 414-420.

Benjamin, W., *La metafísica de la juventud*, Paidos, Barcelona, 1993.

Bennett, O., "Saint Thomas' Theory of Demonstrative Proof", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1941 (17), pp. 76-88.

– *The Nature of Demonstrative Proof According to the Principles of Aristotle and St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, 1943.

Berciano, M., *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Universidad, Servicio de Publicaciones, Oviedo, 1991.

Bergson, H., *La evolución creadora*, trad. M. L. Pérez Torres, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

Berti, E., "Il principio di non contradizione comme criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica", *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe szienze morali, Serie VIII, vol. XXI, 1966, pp. 224-252.

–*Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Vallombrosa, Roma, 1987.

–*Persona e personalismo*: *aspetti filosofici e teologici*, Fondazione Lanza, Padova, 1992.

Bertuzzi, G., "L'estetica e l'arte in S. Tommaso", *Sapienza*, 1986 (39), pp. 106-117.

Bérubé, C., "Connaissance de soi chez Thomas d'aquinet l'école franciscaine selon F. X. Putallaz", *Collectanea Franciscana*, 1992 (62), pp. 295-310.

Biffi, I., "Il giudigio per quandam connaturalitatem o per modum inclinationis secondo San Tommaso", *Rivista di Filosofía Neoscolastica*, 1974 (66), pp. 356-93.

Bigger, C. P., "St. Thomas on Essence and Participation", *The New Scholasticism*, 1988 (62), pp. 319-348.

Billy, D., "Aquinas on relations of Prudence", *Studia Moralia*, 1995 (33), pp. 235-264.

Blankenburg, W., "The cognitive aspects of Love", *Faces of eros*, F. J. Smith (ed.), Martinus Nijhoff, The Hague, 1972, XIV, 166.

Blic, J. de, "Concience ou Sindéresis?", *Revue d'Ascetique et Mystique*, 1949 (25), pp. 146-157.

Bobik, J. / Sayre, K. M., "Pattern Recognition Mechanisms and St. Thomas' Theory of Abstraction", *Revue Philosophique de Louvain*, 1959 (61), pp. 24-43.

Bochenski, J. M., "On Analogy", J. F. Ross (ed.), *Inquiries into Medieval Philosophy*. A Collection in Honor of Francis P. Clarke. Contributions in Philosophy, 4, Greenwood, Westport, 1971.

Boh, I., "Metalenguage and the concept of ens secundae intentionis", *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Foschungen*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988, pp. 53-70.

Bolzán, J. E. / Lertora, C. A., "Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas", *Sapientia*, 1972 (27), pp. 37-50.

Bonar, J., *The intellectual virtues*, Macmillan and Co., London, 1894.

Borella, J., *Penser l'analogie*, Ad Solem, Genève, 2000.

Borgonovo, G., *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1996.

Bortolaso, G., "Dialettica dei gradi e participatione nella ricerca di Dio", *Civiltà Cattolica*, 1965 (116), pp. 333-341.

– "La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo", *Civiltà Cattolica*, 1952 (103/I), pp. 374-83.

Bourden, A., "Recherches sur l'habitude", *Année Psychologique*, 1901 (8), pp. 327 ss.

Bourke, V. J., "The Role of habitus in the Thomistic Metaphysics of Potency and Act", *Essays in Thomism*, ed. R. E. Brennan, Sheed & Ward, New York, 1942, pp. 101-110; pp. 370-373.

– "Right reason in contemporay ethics", *The Thomist*, 1974 (58), pp. 106-124.

–*Habitus as a perfectant of Potency in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Ph. D., Dissertation, University of Toronto, Toronto, 1938.

– "El principio de la sindéresis. Fuentes y función en la ética de Tomás de Aquino", *Sapientia*, 1980 (35), pp. 615-626.

– "The background of Aquinas' synderesis principle", *Graeceful reason*, P. I. of Medieval Studies, Toronto, 1983, pp. 345-360.

Boyer, Ch., "Le sens d'un texte de Saint Thomas: *De veritate*, 1, 9", *Gregorianum*, 1924 (5), pp. 427-428.

Bradley, D. J. M., "Aristotelian science and the science of Thomistic theology", *Heytrop, Journal*, 1981 (22), pp. 162-171.

Brennan, R. E., *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*, Pacific Books, Pubishers, Palo Alto, California, 1965.

Brihat, D., *Risque et prudence*, P.U.F., Paris, 1966.

Brady, M. / Pritchard, D. (eds.), *Moral and Epistemic Virtues,* Blackwell Publishing, Boston, 2003.

Brock, S. L. (ed.), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Studi di Filosofia, 28, Armando editrice, Roma, 2004.

Browne, M., "De intellectu et voluntate in electione", *Acta Pontificia Academia Romana S. Tomasso de Aquino*, Città del Vaticano, 1935, pp. 32-45.

Bruneau, J., "Amour et connaissance", *Revue Thomiste*, 1954 (54), pp. 608-613.

Brunner, F., "L'analogie entre Dieu et le monde", *Review of Theology and Philosophy*, 1972, pp. 46-254.

Buber, M., *Yo y tú*, traducción de Carlos Díaz, Caparrós, Madrid, 1993.

Bucchi, G., *L'amore secondo la dottrina dell'Angelico*, Pistoia, 1887.

Buersmeyer, K. A., "Predication and Participation", *The New Scholasticism*, 1981 (55), pp. 35-51.

Bugossi, T., *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori in M. F. Sciacca*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1990.

Burgos, J. M., *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Palabra, Madrid, 2000.

Burns, R. M., "The agent intellect in Rahner and Aquinas", *Heythrop Journal*, 1988 (29/4), pp. 423-449.

Burrell, D. B., "Beyond the Theory of Analogy", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1972 (46), pp. 114-121.

Butler, S., *Life and Habit*, Jonathan Cape, London, 1924.

Cabral, R., "Reflexoes sobre a prudencia. Aristoteles. S. Tomás", *Actualidade Theologica*, 1974 (9), pp. 483-490.

Caldera, R. T., *Sobre la naturaleza del amor*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 80, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

– *La primera captación intelectual*, Caracas, Torino, 1988.

Califano, J. J., "On the Nature of Being and Division of Speculative Sciences", P. A. Redpath (ed.), *A Thomistic Tapestry: Essays in Memory of Étienne Gilson*, Value Inquiry Book Series, 142, Gilson Studies Special Series: Rodopi, New York, 2003, pp. 81-94.

Camporeale, I., "La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso", *Sapienza*, 1959 (12), pp. 237-71.

Canals, F., "El *lumen intellectus agentis*", *Convivium*, 1956 (1), pp. 98-136.

–*Para una fundamentación de la metafísica*, Cristiandad, Barcelona, 1968.

–*Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987.

Capone, A., "Prudenze e verita di coscienza in situazione secondo S. Tommaso", *Tommaso nel suo settimo centenario*, V, Ed. Domenicani, Napoli, 1977, pp. 409-420.

Cardona, C., "El ser como amor", "La ordenación del amor", y "Los actos amorosos", *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987.

–*Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, [2]1973.

–*Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966.

–*Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987.

Carpintero, F., "La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 2000 (77), pp. 470-530.

Casado, F., "El apriorismo del conocimiento en Santo Tomás de Aquino", *Estudio Agustiniano*, 1977 (12), pp. 493-507.

Casanova, C., *Participación y causalidad en Aristóteles*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 54, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

Casaubón, J. A., "El poema de Parménides y la analogía según Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, 1992 (47), pp. 65-66.

Castaño, S. R., "Consideraciones ontológicas sobre la ley natural en Tomás de Aquino", *Sapientia*, 1999 (54), pp. 351-366.

Caturelli, A., *Metafísica del trabajo*, Huemul, Buenos Aires, 1982.

Cavalcoli, G., "Autocoscienza e coscienza morale in S. Tommaso d'Aquino", *Scienza*, Donzelli, Roma, 2000, pp. 45-72.

Cenacchi, G., "Il principio di non contradizione fondamento del discorso filosofico", *Aquinas*, 1973 (16), pp. 255-272.

Chapman, I., "The Perennial Theme of Beauty", R. E. Brennan (ed.), *Essays in Thomism*, Sheed & Ward, New York, 1942, pp. 333-346 y 417-419.

Chavannes, H., *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Cogitatio fidei, 42, Cerf, Paris, 1969.

Chenú, M. D., "Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne", *Laval Théologique et Philosophique*, 1945 (I), pp. 119-128.

Chevalier, J., *L'habitude: essai de métaphisyque scientifique*, Boivin & Cie, Paris, 1929.

Chirinos, M. P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Choza, J., "Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y Dilthey", *Anuario Filosófico*, 1976 (9), pp. 11-74.

Clarke, D. M., "Natural Law and Dynamics of the Will", *Philosophical Studies*, (Ireland) 1980 (27), pp. 40-54.

Clarke, F. P., *The Intellect in the Philosophy of St. Thomas*, Ph. D. Dissertation, Pennsylvania, 1928.

Clarke, W. N., "Analogical Talk of God: An Affirmative Rejoinder", *The Thomist*, 1976 (40), pp. 61-95.

–"The Meaning of Participation in St. Thomas: With Comment by John J. Pauson", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* 1952 (26), pp. 147-159.

Clavell, L., "Il primo principio della conoscenza intelletuale", *L'uomo e il mundo nella luce dell'Aquinate*, Atti dell'VIII Cogresso Tomistico

Internazionale, VII, Librería Editrice Vaticana, Città del vaticano, 1982, pp. 62-73.

Cobe, A., "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle. Which Science investigates the Principle of non Contradiction", *Canadian Journal of Philosophy*, 1986 (16), pp. 341-358.

Coconnier, M. Th., "La charité d'après Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1907 (7), pp. 1-17.

Collado, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.

Connery, J., "Prudence and Moraliy", *Theological Studies*, 1952 (13), pp. 564-582.

Combes, A., "Le probléme de la liberté d'aprés S. Thomas", *Divinitas*, 1974 (18), pp. 106-114.

Connell, D., "St. Thomas on reflexion and judgment", *Irish Theological Quarterly*, 1978 (45), pp. 234-247.

Connell, R. J., "Some remarks on the rational mode of the science of nature", *Sapientia Aquinatis*, Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis, Romae, 13-17 Septembris 1955, Officium Libri Catholic, Romae, 1955, I, pp. 39-45.

Conway, P. H., "Induction in Aristotle and St. Thomas", *The Thomist*, 1959 (22), pp. 336-365.

Cooper, N., "The intellectual virtues", *Philosophy*, 1994 (69), pp. 459-469.

Corazón, R., *Fundamentos para una filosofía del trabajo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 72, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Corbini, A., "L'oggeto della conoscenza scientifica nei commenti di Tommaso d'Aquino e di Egidio Romano agli Analitici Secondi", *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale*, 2002 (13), pp. 231-284.

Corradi, E., "Gnoseologia tomista e primi principi", *Filosofia e Vita*, 1968 (9), pp. 38-45.

Corte, M. de., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Vrin, Paris, 1934.

Corvino, F., "La "sapientia" e l'unità del sapere in S. Bonaventura", *Il concetto di "sapientia" in San Bonaventura e San Tommaso d'Aquino*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 1983.

Cory, H. E., *The Significance of Beauty in Nature and Art*, Bruce, Milwaukee, 1947.

Cosi, E., "Le fonti aristoteliche della nozione tommasiana di analogia. Aspetti ed applicazioni (I)", *Aquinas*, 2003 (46), pp. 365-383; 2003 (47), pp. 111-132.

Cottier, G., "Intellectus et ratio (S. Thomas)", *Revue Thomiste*, 1988 (88), pp. 215-228.

Couloubaritsis, L., "Thèorie de la connaissance et scientificité de la physique dans la *Somme Théologique*, I pars, q. 84 de S. Thomas d'Aquin", *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, II, Yliopistopaino, Helsinki, 1990, pp.163-170.

– "Y-a-t-il une intuition des principles chez Aristote?", *Revue Internationale de Philosophie*, 1980 (34), pp. 440-471.

Counet, J. M., *Thomas d'Aquin, Division et méthodes de la science spéculative: Physique, Mathématique et Métaphysique. Introduction, traduction et notes de l'Expositio super librum Boethii de Trinitate q. V-VI*, Ed. B. Souchard, L'Harmattan, Paris, 2002 (recensión en *Revue Philosophique de Louvain*, 2004 (102/3), p. 522).

Courtes, P. C., "Participation et contingence selon saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1969 (69), pp. 201-235.

Crespo, R. F., "Nota acerca de las precisiones tomistas al concepto aristotélico de ciencia práctica y la noción contemporánea de ciencias sociales", *Sapientia*, 1994 (49), pp. 297-305.

Christianson, J. M., "Aquinas. The necesssity and some characteristics of the habit of firts indemostrable (speculativa) principles", *The New Scholasticism*, 1988 (62), pp. 249-296.

Crowe, M. B., "The term synderesis and the scholastics", *Irish Theological Quarterly*, 1956 (1), pp. 151-164; 1956 (2), pp. 228-245.

Cruz, J, *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995.

–"El 'haber' categorial", *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, México, 1984 (17), 1985 (13).

–*El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor según Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1999.

– *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1982; 2ª edición revisada: Eunsa, Pamplona, 1999.

– "Intelecto, razón, entendimiento", *Anuario Filosófico*, 1976 (9), pp. 75-110.

– "Cualidad", en *Gran Enciclopedia Rialp,* tomo, 6, p. 788.

Cunningam, F. A., "Certitudo in Thomas Aquinas", *Modern Schoolman*, 1953 (30), pp. 297-324.

– "A Theory on Abstraction in St. Thomas", *The Modern Schoolman*, 1958 (35), pp. 249-270.

Cura, A. Del, "Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del Padre Santiago Ramírez", *Estudios Filosóficos*, 1973 (22), pp. 79-120.

Cvek, P. P., "Thomas Aquinas, Natural Law, and Environmental Ethics", *Vera Lex*, 2000 (1), pp. 5-18.

D'Arcy, M. C., *La double nature de l'amour*, Montaigne, Paris, 1948.

D'Avenia, M., *La conoscenza per connaturalità in San Tommaso*, Domenicano, Bologna, 1992.

D'Hautefeuille, F., "Métaphysique de l'amour", *Revue de Métaphysique et Morale*, 1964, pp. 334-343.

Dahlstrom, D. O. (ed.), *Existential personalism*, American Catholic Philosophical Association, Washington, 1986.

Dalcourt, G. J., "The Primary Cardinal Virtue: Wisdom or Prudence?", *International Philosophical Quarterly*, 1963 (3), pp. 55-79.

Dander, F., "Die Klugheit, ihr Wesen und ihre Bedeutung für den christlichen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin", *Zeistchrift für Aszese und Mystik*, 1932 (7), pp. 97-116.

Darbon, A., *Philosophie de la volonté*, Presses Universitaires de France, París, 1951.

Darge, R., *Habitus per actus cognoscuntur. Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus in Aufban der Handlung nach Thomas von Aquin*, Bouvier, Bonn, 1996.

Darós, W. R., "La analogía en el concepto de ciencia aristotélico-tomista", *Sapientia*, 1984 (39), pp. 19-36.

De Andrea, M., "Astrazione nella noetica aristotelico-tomistica", *Archives de Philosophie*, 1956 (56), pp. 4-135.

De Corte, M., "La plus humaine des vertus. Court traité de la prudence", *Itineraires*, 1974 (180), pp. 140-168; 1974 (181), pp. 154-176; 1974 (182), pp. 123-143; publicado como libro en *De la prudence*, Main, Paris, 1974.

De Finance, J., "Amour, volonté, causalité", *Giornale di Metafisica*, 1958 (13), 1-22.

De La Noi, P., *La prudencia en la formación moral a la luz de Santo Tomás*, Pontificia Universidad Gregoriana, Santiago de Chile, 1963.

De Paul, M. / Zagzebski, L., *Intellectual Virtue. Perspectives from and Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 2003.

De Weis, R., *Amor sui. Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Imprimerie du Belvédère, Genève, 1977.

De Zan, J., "Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Tomás de Aquino", *Sapientia*, 1972 (27), pp. 335-350.

Degl'Innocenti, U., "La conoscenza sapienziale in S, Tommaso", *Aquinas*, 1966 (9), pp. 143-161.

Deleuze, G., *Nietzsche*, Arena Libros, Madrid, 2000.

Deman, T., "Le precepte de la prudence chez S. Thomas d'Aquin", *Recherches de Theologie Ancienne et Médievale*, 1953 (20), pp. 40-59.

– "Renseignements technicques au traité de la Prudence", *Somme Théologique*, Revue des Jeunes, Paris, 1949, pp. 459-478.

Den Uyl., D., *The Virtue of Prudence: studies in moral philosophy*, Peter Lang, London, 1994.

Derisi, O. N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1980.

– "El *esse* y el *intelligere* divino, fundamento universal e immediato de todo ser y de toda verdad y entender participados en Santo Tomás", *Sapientia*, 1974 (29), pp. 163-176.

– "El fundamento de la metafísica tomista", *Sapientia*, 1980 (35), pp. 9-26.

– "La actividad especulativa y práctica del espíritu", *Sapientia*, 1960 (15), pp. 163-168.

– "La existencia o *esse* imparticipado divino, causa de todo ser participado", *Sapientia*, 1976 (31), pp. 109-120.

– "Naturaleza del conocimiento humano: el significado de la abstracción en Santo Tomás", *Sapientia*, 1989 (171), pp. 5-10; 1989 (172), pp. 83-94; 1989 (173), pp. 163-170; 1989 (174), pp. 243-248.

– "Participación, acto y potencia, y analogía en Santo Tomás", *Rivista di Filosofía Neoescolastica*, 1974 (66), pp. 415-435.

– "Intolerancia de la verdad y tolerancia del amor", *Sapientia*, 1953 (8), pp. 82-88.

Derrida, J., *Espolones (los estilos de Nietzsche)*, Pretextos, Valencia, 1981.

Desgrippes, G., "De la connaissance expérimentale de l'âme par elle-même", *Revue de Philosophie*, 1936, pp. 401-425.

Dewan, L., "Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas?", *Nova et Vetera* (English Edition), 2004 (2), pp. 1-21.

Díaz, C., *Husserl. Intencionalidad y fenomenología*, ZYX, Madrid, 1971.

–*Treinta nombres propios: las figuras del personalismo*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2002.

Dingjan, F., *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez Saint Thomas d'Aquin*, Van Gorcum's theologische bibliotheek, 38, Van Gorcum, Assen, 1967.

– *Het existentiële karakter van de prudentia bij S. Thomas*, Bijdragen, 1963.

Dionne, M., *Saint Thomas d'Aquin et le problème logique de l'analogie*, Ed. L. Brunet, Société d'études aristoteliciennes, Québec, VI, 1984.

Doherty, R., *The judgment of conscience and the judgment of prudence in the doctrine of St. Thomas Aquinas*, Aquinas, Library, Illinois, 1961.

Doig, J. C., "Science première dans la Métaphysique de S. Thomas", *Revue Philosophique de Louvain*, 1965 (63), pp. 41-96.

– "O'Callaghan on verbum mentis in Aquinas", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2003 (77), pp. 233-255.

Dolby, M. C., *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Eunsa, Pamplona, [2]2002.

Domenach, J. M., *Dimensiones del personalismo*, versión castellana de Enrique Molina, Nova Terra, Barcelona, 1969.

Driver, J. "Moral and Epistemic Virtue", G. Axtell (ed.), *Knowledge, belief, and character: readings in virtue epistemology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD., 2000, pp. 123-134.

Ducoin, P., "L'homme comme conscience de soi selon saint Thomas d'Aquin", *Sapientia Aquinatis*, Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis, Romae, 13-17 Septembris 1955, Officium Libri Catholic, Romae, 1955, I, pp. 243-54.

Dumont, L., "L'habitude", *Revue Philosophique*, 1876 (1), pp. 321-366.

Dunlap, K., *Habits: their Makihg and Unmaking*, Liveright, New York, 1932.

Dupont, J., "Syneidèsis aux origines de la notion chrétienne de cpnscience moral", *Studia Hellenistica*, 1948 (5), pp. 119-153.

Duque, J., "Analogía de participación y sociedad (post)moderna. Una relectura de Tomás de Aquino", *Compostellanum*, 2004 (49), pp. 87-98.

Eco, U., *Il problema estetico in San Tommaso*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1956. Versión inglesa: *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, H. Bredin Radius (trad.), London, 1988.

Elders, L. J., "El conocimiento del ser y el acceso a la metafísica", *Sapientia*, 1980 (35), pp. 573-588.

– "La analogía en la Filosofía y en la Teología según Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, 1996 (51), pp. 41-57.

– "La naturaleza de la Metafísica según San Alberto Magno y Santo Tomás", *Scripta Theologica*, 1980 (12), pp. 547-561.

– "Le premier principe de la vie intellective", *Revue Thomiste,* 1962 (62), pp. 571-586.

Elton, M., "Gnoseología de la ley natural", *Sapientia*, 1998 (53), pp. 175-194.

Escoto, D., *Distinctionum et quaestionum libri primi Sententiarum*, *Opera Omnia*, Ludoricum Vivés, Paris, vol. X, 1969.

Esparza, M., *De virtutibus moralibus in communi*, pars III, *De prudentia eisusque partibus*, Roma, 1926, pp. 475-694.

Ewans, D., "Preller's Analogy of Being", *The New Scholasticism*, 1971 (45), pp. 1-37.

Fabro, C., "El existencialismo kierkegaardiano", *Historia de la Filosofía*, II, Madrid, 1965, pp. 555-661.

– "Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1974 (66), pp. 475-510.

– "La dialettica d' intelligenza e volontá nella costituzione dell'atto libero", *Doctor Communis*, 1977 (30), pp. 163-191.

– "La libertad en Hegel y en Santo Tomás", *Estudios de Metafísica*, 1971-2 (2), pp. 7-25.

– "Orizontalità e verticalità della libertà", *Angelicum*, 1971 (48), pp. 302-354.

– "Santo Tomás, maestro de libertad", *Incontri Culturali*, 1975 (8), pp. 34-48.

– *La nozione metafisica della participazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, [2]1950.

–*Participazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1960.

– "Participazione agustiniana e participazione tomistica", *Doctor Communis*, 1986 (39), pp. 282-291.

– *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978.

Falgueras, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997.

Fallas, L. A., "La analogía pitagórica", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* San José, 1999.

Faricy, R., "Connatural Knowledge", *Sciences Ecclésiastiques*, 1964 (16), pp. 155-163.

Fernández, J. L., *Actualidad y participación*, Tecnos, Madrid, 1968.

– *La trascendentalidad de la Metafísica en Santo Tomás de Aquino*, Lecciones del Plan Básico de Filosofía, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1986.

Ferrari, L. C., "Abstractio totius and abstractio totalis", *The Thomist*, 1961 (24), pp. 72-89.

Ferrari, V., "L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate", *Sapienza*, 1953 (6) pp. 63-71, 197-206 y 408-424.

Ferrer Arellano, J., *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*, Eunsa, Pamplona, 1998.

Ferrer, U., *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Fitzgibbon, W. E., "Language, Philosophies, and Degrees of Abstraction", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1970 (44), pp. 108-113.

Flamarique, L., *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre*, Eunsa, Pamplona, 1999.

Flannery, K. L., "Aquinas on Analogy", *Gregorianum,* 1998 (79), pp. 381-384.

Floucat, Y., *L'intime fécondité de l'inteligence. Le verbe mental selon saint Tomas d'Aquin*, Téqui, Paris, 2001.

Fontana, L., "Alcune interpretazioni dell testo *De veritate*, q. 1, a. 9", *Atti, IX Congresso Tomistico Internazionale*, II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 59-66.

Forest, A., "Connaissance et amour", *Revue Thomiste*, 1948 (48), pp. 113-123.

Forman, F., *The metaphysics of liberty*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989.

Forment, E., "Crisis y retorno de la metafísica", J. García González / T. Melendo (eds.), *Actualidad de la metafísica*, *Contrastes*, Suplemento, Málaga, 2002, pp. 67-91.

Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, ed. y trad. de F. Alvarez-Uría, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1994.

– *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.

Francella, O., "Lo existente y el campo específico de la Metafísica", *Sapientia*, 1975 (30), pp. 207-216.

Furger, F., "Prudenza e cambiamento delle norme morali", *Concilium*, 1968 (5), pp. 144-158.

Gaiser, K., *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1992.

Galonnier, A., "Thomas d'Aquin, Division et méthodes de la science spéculative: Physique, Mathématique et Métaphysique". Introduction, traduction et notes de l'Expositio super librum Boethii de Trinitate q. V-VI". L'Harmattan, Paris, 2002, [recensio]. *Archives de Philosophie*, 2004 (67/3), pp. 504-505.

Galván, G., "Modus quo aliqua discutiuntur, debet congrue et rebus et nobis. Il concetto di modus scientia nella filosofia di San Tommaso d'Aquino", *Unità e autonomia del sapere*, Armando Edizione, Roma, 1994, pp. 189-203.

Gambra, J. M., *La analogía en general: síntesis tomista de Santiago M. Ramírez*, Eunsa, Pamplona, 2002.

Garay, J. de, "Observaciones acerca de la presencia del fundamento según Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 1985 (18/1), pp. 145-156.

Garceau, B., *Judicium, vocabulaire, sources, doctrine de Saint Tomás d'Aquin*, Institut d'Études Médiévales, Montreal, 1968.

García Alonso, L., "La abstracción en el pensamiento tomista", *Logos* (México), 1984 (12), pp. 103-115.

García Álvarez, J., "Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo", *Estudios Filosóficos*, 1961 (10), pp. 349-413.

García Amilburu, M., *La existencia en Kierkegaard*, Eunsa, Pamplona, 1992.

García López, J., "Analogía de la noción de acto según Santo Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico*, 1973 (6), pp. 147-176.

– "Entendimiento y voluntad en el acto de elección", *Anuario Filosófico*, 1977 (20/2), pp. 93-114.

– "La abstracción según Santo Tomás", *Sapientia*, 1976 (29), pp. 205-221.

– "Participación", *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 17, 1979, pp. 856-7.

–*Elementos de metodología de las ciencias*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 94, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

– "El conocimiento del yo según Santo Tomás", *Anuario Filosófico*, 1971 (4), pp. 87-115.

García-Valdecasas, M., *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Eunsa, Pamplona, 2003.

Gardeil, A., "Le don de sagese", *La Vie Spirituelle*, 1934 (20), pp. 12-23.

– "Le rôle du don de sagese dans notre vie surnaturelle", *Somme Théologique*, XXXV, Du Cerf, Paris, 1957.

Gardeil, R. P., "Les ressources de la raison practique", *Revue Thomiste*, 1900 (8), pp. 377-399.

Garrigou-lagrange, R., "Intellectualisme et liberte en St. Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1907 (1/8), pp. 649-673.

– "La prudence, sa place dans l'organisme des vertus", *Revue Thomiste*, 1926 (31), pp. 411-426.

– "L'amour pur et la solution de St. Thomas", *Angelicum*, 1929 (6), pp. 83-124; 1930 (7), pp. 1-16.

Gaspar, P., "O cohecimento afectivo en S. Tomas", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1960 (16), pp. 411-36; 1961 (17), pp. 13-48.

Gauchy, V., "A propos du *nous poietikos*. Aristote et Thomas d'Aquin", *Procedings of The World Congress on Aristotle*, Publication of Ministry of Culture and Sciences, Athens, 1982, pp. 276-280.

Gauthier, D., "The Unity of Wisdom and Temperance", *Journal of the History of Philosophy*, 1968 (6), pp. 157-159.

Geiger, L. B., *La participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1953[2].

– *Le probleme de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1852.

Gelonch, S., *Separatio y objeto de la Metafísica en Tomás de Aquino. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q. 5, a. 3*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, Pamplona, 2002.

Gerhard, W. A., "The intellectual virtue of prudence", *The Thomist*, 1945 (8), pp. 413-456.

Giacon, C., "Il principio di non contradizione scintella rationis", *Miscelanea S. Caramella*, Accademia Scienze, Palermo, 1974, pp. 209-223.

– *Wisdom and Love in St. Thomas Aquinas*, Marquette University Press, Milwaukee, 1951.

Giannatiempo, A., "Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso", *Divus Thomas* (Piacenza), 1971 (4), pp. 131-154.

Giannini, G., "La funzione del principio di non-contradizione nella dimonstrazione dell'existenza di Dio", *De Deo*, vol. I, Officium Libri Catholici, Romae, 1965, pp. 169-174.

Gill, E., *Art and Prudence*, Golden Cockerel Press, Waltham St. Lawrence (England), 1928.

Gillon, L. B., "A propos de la théorie thomiste de l'amitie", *Angelicum*, 1928 (25), pp. 3-17.

Gilson, É. H., "Elementos de una metafísica tomista del ser", P. J. Moya Obradors (trad.), *Espíritu*, 1992 (41), pp. 5-38.

– *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, [3]1996.

–*Wisdom and Love in St. Thomas Aquinas*, Marquette University Press, Milwaukee, 1952.

– *Realisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris, 1947.

– "De la connaissance du principe", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1961, pp. 373-397.

Goldman, A., "The Unity of the Epistemic Virtues", *Pathways to Knowledge*, Oxford University Press, New York, 2002, pp. 51-72.

Gómez Cabranes, L., *El poder y lo posible*, Eunsa, Pamplona, 1989.

Gómez Robledo, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957.

González, O., "Tomás de Aquino: la aprehensión del acto de ser", *Anuario Filosófico*, 1989 (22/2), pp. 147-159.

González Álvárez, A., "Dimensión filosófica de la teoría y de la praxis", *Teoria e prassi*, 1976 (1), pp. 90 ss.

González Ayesta, C., *El don de sabiduría según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1998.

González, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, [3]2001.

González, A. M., *De veritate 16 y 17, La sindéresis y la conciencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

– "De la razón práctica a la verdad práctica", Murillo, I. (coor.), *Filosofía práctica y persona humana*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca / Ediciones Diálogo Filosófico, Salamanca / Colmenar Viejo (Madrid), 2004, pp. 87-99.

González, M., *Voluntad de poder y arte. Una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 76, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Gorce, M. M., "Le jugement practique", *Revue des Sciencies Philosophiques et Theologiques*, 1928 (17), pp. 5-37.

Grabmann, M., "Il concepto di sciencia secondo S. Tomaso de Aquino e le relazione della fede e della teologia con la filosofia e le science profane", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1934 (26), pp. 127-155.

Graf, TH., *De subiecto psychico virtutum cardinalium secundum doctrinam scholasticorum usqye ad medium saeculum XIV*, Roma, 1934-1935.

Greco, J., "Virtue Epistemology", J. Dancy / E. Sosa, *A Companion to Epistemology*, Basil Backwell, Oxford, 1992.

– "Virtues and Vices of Virtue Epistemology", *Canadian Journal of Philosophy*, 1993 (23), pp. 413-432.

– "Intellectual Virtues and the Life of the Mind", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1994 (54), pp. 973-976.

– "Virtue Epistemology and the relevant sense of 'Relevant Posibility'", *Southern Journal of Philosophy*, 1994 (32), pp. 61-77.

– "Two Kinds of Intellectual Virtues", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2000 (60), pp. 179-184.

Grenet, P., *Les orígenes de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, ed. Contemporaines, Paris, 1948.

Griffin, J. J., "The interpretation of the two thomistic definitions of certitude", *Laval Théologique et Philosophique*, 1954 (10), pp. 9-35.

Grisez, G. G., "References to Beauty in St. Thomas", *The Modern Schoolman*, 1951 (29), pp. 43 ss.

– "The first principles of practical reason: a commentary on the *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2", *Natural Law Forum*, 1965 (10), pp. 168-201.

Guil Blanes, F., "Abstracción del todo, de la forma y por juicio negativo, según el comentario tomista al de Trin. De Boecio", *Estudios Filosóficos*, 1954 (3), pp. 389-404.

– "La doctrina tomista de la abstracción", *Anales de la Universidad Hispalense*, 1961 (22/1), pp. 53-106.

Guillaume, P., *La formation des habitudes*, Felix Alcan, Paris, 1936.

Gullo, G., *Prudenza e politica: lettura critica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema di fondo della filosofia politica*, Acireale, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1974.

Günther, P., *Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Estética, nº 3, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

Haakonssen, K., "Divine Natural Law Theories in Ethics", D. Garber (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1998.

Haecker, T., *Metafísica del sentimiento*, Rialp, Madrid, 1959.

Haldane, J., "Aquinas and the active intellect", *Philosophy*, 1992 (67), pp. 199-210.

Hall, P. M., *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [Indiana], VII, 1994.

Hall, R. B., "The Alterability of Natural Law", *The New Scholasticism*, 1981 (55), pp. 474-483.

Hamelin, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Vrin, Paris, 1976.

Hariman, R., "Prudence in the Twenty-First Century", *Prudence*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2003.

Hart, C. A., "Participation and the Thomistic Five Ways", *The New Scholasticism*, 1952 (26), pp. 267-282.

Hartmann, H., *Saint Thomas and Prudence*, University of Toronto, Toronto, 1979.

Hartmann, N., *Metafísica del conocimiento*, Losada, Buenos Aires, 1957.

Haya, F., "La estructura de la persona según E. Stein", *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 166, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 61-81.

– *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997.

– *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Heath, Th., *Aristotelian influence in thomistic wisdom: A comparative study*, An abstract of a dissertation, Catholic University of America Press, Washington, 1963.

Heidegger, M., *Hegel*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

– *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

– *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1980.

Hernández, A., "La reflexividad del conocimiento", *Verdad y vida*, 1985 (43), pp. 201-208.

Herrera, R. A., "El entendimiento agente en Maimónides y Santo Tomás", *Ciudad Dios*, 1993 (206/3), pp. 859-871.

Hervada, J., *Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural*, Eunsa, Pamplona, 2006.

Hibbs, T. S., "Virtue's Splendor: Wisdom, Prudence, and the Human Good", *Moral Philosophy and Moral Theology*, 3, Fordham University Press, New York, X, 2001.

Hildebrand, D, von, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Palabra, [4]2001.

– *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona, 1998.

Hislop, I., "Man, the Image of the Trinity, accorfing to St. Thomas", *Dominicain Studyes*, 1950 (3), pp. 1-9.

Ho, J. C. Y., "La doctrine de la participation dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le Liber de causis", *Revue Philosophique de Louvain*, 1972 (70), pp. 360-383.

Hoenen, O., "De origine principiorum scientiae", *Gregorianum* 1933 (14), pp. 153-184.

Hookway, Ch., "Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations", *International Journal of Philosophical Studies*, 1994 (2), pp. 211-227.

Horvárth, T., *Caritas est in ratione*, Excerpta ex Dissertatione ad Lauream, Universitas Gregoriana, Romae, 1962.

Hume, D., *Tratado del entendimiento humano*, Selby-Bigge (ed.), Oxford, 1951, vol. 1.

Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción del alemán por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

Inagaki, R., "Intellectus agens and the "empiricims" of Thomas Aquinas", *Studies in Medieval Thougth*, 1965 (7), pp. 121-140.

– "Habitus and natura in Aquinas", J. F. Wippel (ed.), *Aquinas Studies in Medieval Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington, 1987, pp. 159-175.

– "The degrees of knowledge and habitus according to Thomas Aquinas", *Sprache und Erkeinntnis im Mittelalter*, I, W. de Gruyter, Berlin, New York, 1981, pp. 270-282.

– "Metaphysics and habitus in Thomas Aquinas", *Studies in Medieval Thought*, 1978 (20).

Incardona, N., "La libertá nel pensiero di Tommaso de Aquino", *Incontri Culturali*, 1975 (8), pp. 249-286.

Inciarte, F., "Contingencia y libre voluntad", *Dimensiones de la voluntad*, Dossat, Madrid, 1988, pp. 11-35.

Innerarity, D., *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)*, Eunsa, Pamplona, 1985.

Irwin, T., *Aristotle's Firs Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

– "Ways to First Principles: Aristotle's Method of Discovery", *Philosophical Topics*, 1987 (15/2), pp. 109-134.

Isaac, J., "Sur la connaissance de la vérité", *Revue des Sciences Philosophiques et Thèologiques*, 1948 (32), pp. 337-50.

Izquierdo, J. A., "Homo analogicus", *Gregorianum*, 1988 (69), pp. 505-545.

Jacobs, J., "Habits, Cognition, and Realism", J. J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [Indiana], 2002, pp. 109-124.

Jahnel, J., "Woher stammt der Ausdruck Synteresis bei dem Scholastikern?", *Theologische Quartalschrifit*, 1870 (52), pp. 241-251.

Jaspers, K., *La fe filosófica*, Buenos Aires, 1953.

Johann, R., "The Problem of Love", *The Review of Metaphysics*, 1954 (8/2), pp. 225-245.

– *The Meaning of Love*, The Newman Press, Westminster, 1959.

– *Union Thougt Love*, Institut Supèrieur de Philosophie, Louvain, 1951.

Johnson, J. F., "Speaking of the Trine God: Augustine, Aquinas, and the Language of Analogy", *Concordia Theological Quarterly,* 2003 (67), pp. 215-227.

Johonstone, B., "The structures of practical reasoning: traditional theories and contemporary questions", *The Thomist*, 1986 (50), pp. 417-444.

Juan Poinsot, *Verdad formal y verdad trascendental*, Eunsa, Pamplona, 2004.

Junceda, J. A. G., "La sindéresis en el pensamiento de Santo Tomás", *Augustinus*, 1961 (6), pp. 429-464.

Jüngel, E., *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, De Gruyter, Berlin, 1964.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. de J. Rovira, Losada, Buenos Aires, [2]1960.

– *Metafísica de las costumbres*, trad. y notas de A. Cortina, y J. Conill, Altaya, Madrid, 1994.

Kanyama, C. E., *Participation as the Fundamental Basis of Analogy in St. Thomas Aquinas' Metaphysics*, Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Philosophiae, Romae, 1996.

Kawall, J., "Other-regarding Epistemic Virtues", *Ratio*, 2002 (15/3), pp. 257-275.

Keller, J. M., "De virtute caritatis ut amicitia quadam divina", *Xenia Thomistica*, II, Roma, 1925, pp. 233-276.

Kelly, C. J., "Abstraction and existence. A study on St. Thomas: *In Boethii De Trinitate*, q. 5, a. 3", *Laval Théologique et Philosophique*, 1965 (21), pp. 17-42.

Kenzeller, A. M., "Une pretendue Dispute de saint Thomas, Utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per essentiam", *Angelicum*, 1956 (33), pp. 172-181.

Kenny, A., *La metafísica de la mente*, Paidos, Barcelona, 2000.

Kevane, E., "Augustine's illuminatio and Aquinas' intellectus agens. A comparative study", A. Lobato (ed.), *L'anima nel antropologia di Tommaso d'Aquino,* Milano, 1987, pp. 81-93.

Klubertanz, G. P., "St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis", *Jesuit Studies. Contributions to the Arts and Sciences by Members of the Society of Jesus*, Loyola University Press, Chicago, 1960.

Kluge, E. H. W., "Abstraction: A Contemporary Look", *The Thomist*, 1976 (40), pp. 337-365.

Knasas, J. F. X., "Aquinas on the cognitive soul", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1998 (72/4), pp. 501-527.

Kologriwolf, I., *Metafísica del bolchevismo*, Epesa, Madrid, 1946.

Kolski, H., *Über die Prudentia in der hl. Thomas von Aquin*, Würzburg, 1933.

Konyndyk, K. J., "Aquinas on faith and science", *Faith and Philosophy*, 1995 (12/1), pp. 3-21.

Koterski, J. W., "The Doctrine of Participation in Aquinas's Commentary on St. John", J. M. Hackett; et alii (eds.), *Being and Thought in Aquinas*, New York, Global Academic Publishing, Binghamton, 2004.

Krips, H., *The metaphysics of quantum theory*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

Kristeva, J., "Ratio diligendi o el triunfo de lo propio. Santo Tomás: amor natural y amor a sí mismo", *Historias de amor*, Siglo Veintiuno, México, [2]1988.

Kunkel, F. L., "Beauty in Aquinas and Joyce", *The Thomist*, 1949 (12), pp. 261-271.

Kuntz, P. G., "The Analogy of Degrees of Being: A Critique of Caietanus's Analogy of Names", *The New Scholasticism*, 1982 (56), pp. 51-79.

Kvanvig, J., *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 1992.

Labourdette, M., "Savoir spéculatif et savoir practique", *Revue Thomiste*, 1938 (34), pp. 564-568.

Lachelier, J., "Habitude", *Vocabulaire tecniche et critique de la philosophie*, ed. A. Lalande, Alcan, Paris, 1902-1923.

Lacroix, J., *Le personalisme: sources, fondements, actualité*, Chronique Sociale, Lyon, 1981.

Ladille, "Brèves réflexions sur la vérité et les premiers principles", *Salesianum*, 1959 (21), pp. 100-124.

Ladusans, S. A., "A inteligencia reflexiva em S. Tomás de Aquino", *Presença Filosófica* (Sao Paulo), 1974 (1-3), pp. 40-53.

Lafleur, C. B., "Abstraction, séparation et tripartition de la philosophie thétoretique, *Super Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 3", *Recherches Théologie et Philosophie Médievale*, 2000 (67/2), pp. 248-271.

Lafrance, Y., "L'usage de l'analogie dans l'interprétation de Platon", *Dialogue*, (Canada) 1976 (15), pp. 282-289.

Lambert, R. Th., "Habitual Knowledge of the soul in Thomas Aquinas", *The Modern Schoolman*, 1982 (60/3), pp. 1-19.

Laporta, J., "Pour touver le sens exact des termes: *appetitus naturalis*, *desiderium naturale*, *amor naturalis*, etc., chez Thomas d'Aquin", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1973, pp. 37-95.

Lee, P., "St. Thomas and Avicenna on the agent intellect", *The Thomist*, 1981 (45), pp. 41-61.

– "The Analogies of Being in St. Thomas Aquinas", *The Thomist*, 1994 (58), pp. 471-488.

– "The relation between intellect and will in free choice according to Aquinas and Scotus", *The Thomist*, 1985 (49), pp. 321-342.

Lehu, L., *La raison règle de moralité d'après St. Thomas*, Paris, 1930.

– "Si la *recta ratio* de St. Thomas signifie la coscience", *Revue Thomiste*, 1925 (30), pp. 159-164.

Lemoine, B., "La prudence chez saint Thomas d'Aquin", *Divus Thomas* (Piacenza), 1991 (94/1-4), pp. 27-51.

Lemoine, A., *L'habitude et l'instinct*, Germer Baillière, Paris, 1875.

Lértora, C., "La teoría de la ciencia según Santo Tomás de Aquino y en la actualidad", *Conferencias Cifino*, 1976 (1), pp. 33-61.

– "Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas (*In Boethium De Trinitate*, q. VI, a. 1), *Sapientia*, 1972 (27), pp. 37-50.

Liébana, M. R., "La noción intensiva de esse", *Analogía*, 1997 (11), pp. 209-217.

Lindbeck, G., "Participation and Existence in the Interpretation of St. Thomas Aquinas"; *Franciscan Studies*, 1957 (17), pp. 1-22; 1957 (17), pp. 107-125.

Lisska, A. L., *Aquinas' theory of natural law. An analytic reconstruction*, Oxfort University Press, Oxfort, Clarendon-New York, 1996.

Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.

Llano, C., *Sobre la idea práctica*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz, México, 1998; Eunsa, Pamplona, 2007.

– *Abstractio: bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz, México, 2005.

Lloyd, G. E. R., *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thougth*, Bristol Classical Press, Bristol, 1992.

Lombo, J. A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma, 2000.

Lonergan, B., *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Beauchesme, Paris, 1966.

López Fernández, A., "El amor como conocimiento, como esperanza y como fidelidad", *Revista de Filosofía*, 1980 (13), pp. 321-346.

López Salgado, C., "Unidad de ser y analogía en Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, 1974 (29), pp. 107-124.

Lottin, O., "Intellectualismus in morale thomistica", *Xenia Thomistica*, 1925 (1), pp. 411-427.

– "Le libre arbitre chez Saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1929 (34), pp. 400-430.

– "Les premières definitions et clasifications des vertus au Moyen Age", *Revue des Sciences Philosophiques et Thèologiques*, 1929 (18), pp. 369-407.

– "Psychologie de l'acte humain", *Recherches de Théologie Ancienne et Médievale*, 1962 (29), pp. 250-267.

– *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, Gembloux Duculot, Louvain, 1942 ss.

Luciani Rivero, R. F., *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en Teología trinitaria*, Analecta Gregoriana, 285. Series Facultatis Theologiae. Sectio B, 101, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002.

Lumbreras, P., "Conscientia recta venit prudentiae actus", *Doctor Communis*, 1955 (8), pp. 7-20.

– *De prudentia*, *Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae*, BAC, Madrid, vol. 9, 1952.

Lyttkens, H., *The Analogy between God and the World*, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1952.

Mahoney, M., "Prudence as the Cornerstone of the Contemporary Thomistic Philosophy of Freedom", *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, American Maritain Association (ed.) / University of Notre Dame Press, Mishawaka / Notre Dame, 1990, pp. 117-129.

Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculte de penser*, *Oeuvres Completes*, Slatkine, Genève, II, 1982.

Malet, A., *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1956.

Malo Pe, A., "Prudencia tomista y moderación cristiana", *Atti del XI Congreso Tomistico Internazionalis sull'Aquinate, Doctor Humanitatis*, Librería Ed. Vaticana, Città del Vaticano, IV, 1991, pp. 187-193.

Manzanedo, M. F., "El amor y sus causas (Santo Tomás)", *Studium*, 1985 (25), pp. 41-69.

– "Propiedades y efectos del amor (Santo Tomás)", *Studium*, 1985 (25), pp. 423-443.

Marcel, G., *Être et Avoir*, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, Paris, 1991.

Marechal, J., *El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Madrid, 1959.

Marimón Batlló, R., "El fundamento de la Filosofía del arte y de la cultura en Tomás de Aquino", *Sapientia*, 1983 (38), pp. 275-286.

Maritain, J., "Amour et amitié", *Approches sans entraves*, Fayard, Paris, 1973, pp. 202-239.

– "L'idee thomiste de le liberté", *Revue Thomiste*, 1939 (45), pp. 440-459.

– "La connoscenza per connaturalitá", *Humanitas*, 1981 (36), pp. 383-390.

– "L'art vertu de l'intellect pratique", *L'intuicion creatrice dans l'art et dans la poesie*, *Obras Completas*, Desclée de Brouwer, Bruges, vol. X, 1933, vol. X.

– *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1946.

– *Sept Leçons sur l'être et les premiers principles de la raison speculative*, Pierre Téqui, Paris, 1932-33.

– *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1972.

Martínez Porcell, J., *Metafísica de la persona*, PPU, Barcelona, 1992.

– "Santo Tomás de Aquino y la subalternación de las ciencias", *Atti del IX Congresso Tommistico Internazionale*, II (1991), pp. 164-175.

Martínez, F. J., *Metafísica*, UNED, Madrid, 1991[2].

Marx, K., *Crítica de la economía política y Miseria de la filosofía*, versión española de Javier Merino, Librería Bergua, Madrid, 1933.

Maryniarczyk, A., "Establishing the Object of Metaphysics: Separation", *Studia Philosophiae Christianae*, 1990, pp. 55-87.

– "Principes de la comprehensibilite et de l'interpretation de la separation metaphisique", *Studia Philosophiae Christianae*, 1988 (24), pp. 139-160.

Masiello, R. J., "The Analogy of Proportion According to the Metaphysics of St. Thomas", *The Modern Schoolman,* 1958 (35), pp. 91-105.

Maurer, A. A., *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, University of St. Thomas. Centre for Thomistic Studies, Houston, 1983.

Mauri, M., "La prudencia en la actividad práctica. Aristóteles y Santo Tomás", *Sapientia*, 1987 (42), pp. 233-238.

Mccullough, H., "Nature and natural law in Albert", *Philosophy and the God o Abraham, Essays in memory of James A. Weisheipl*, James Long (ed.), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1991, pp. 141-160.

McGinnis, R. R., *The Wisdom of Love*, Agenzia libro Catholica, Romae, 1951.

McGraw, D., "Intellectual Abstraction as Incompatible with Materialism", *Southwest Philosophy Review*, 1995 (11), pp. 23-30.

McInerny, R. M., *Aquinas and Analogy*, Catholic University of America Press, Washington, 1996.

– "Metaphor and Analogy", J. F. Ross (ed.), *Inquiries into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of Francis P. Clarke,* (Contributions in Philosophy, 4), Greenwood, Westport, 1971.

– *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*, M. Nijhoff, The Hague, X, 1961.

– "Prudence and conscience", *The Thomist*, 1974 (38), pp. 291-305.

– *Art and Prudence: Studies in the thought of Jacques Maritain*, Notre Dame Press, Indiana, 1988.

McIntyre, A., *Firts Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Iusses*, Marquette University Pres, Milwaukee, 1990.

McKenzie, J. L., "Abstraction in St. Thomas", *The Modern Schoolman*, 1934 (11), pp. 75-76.

McLean, G. F., "Symbol and Analogy: Tillich and Thomas", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1958 (28), pp. 193-233.

Meagher, R. E., "Thomas Aquinas and Analogy: A Textual Analysis", *The Thomist*, 1970 (34), pp. 230-253.

Meixner, U., "Abstraktion und Universalie bei Thoma von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch*, 1994 (101/1), pp. 22-37.

Meissner, W. W., "Some Aspects of the verbum in the Texts of St. Thomas", *The Modern Schoolman*, 1958 (36), pp. 1-30.

Melendo, T., "La naturaleza de la verdad práctica", *Studium*, 1986 (26), pp. 51-76.

– *Esbozo de una metafísica de la belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Estética, nº 96, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Méndez, J. R., "El principio del amor", *Stromata*, 1987 (43), pp. 387-391.

Menéndez-Reigada, I., "El don de sabiduría y el amor afectivo", *Ciencia Tomista*, 1947 (72), pp. 286-300.

Merino Westphal, R. A., *La prudencia política*, Universidad Panamericana, México, 1983.

Mertens, J., "Functie en wezen van de *intellectus agens* volgens S. Thomas", *Tijdschrift voor filosofie*, 1974 (36), pp. 267-321.

Mesa Posada, C. A., *La ley natural en Santo Tomás. Fundamentos metafísicos y propiedades*, Universidad de La Sabana, Chía [Colombia], 1998.

Michel, E., *Nullus potest amare aliquid incognitum*, Universitätsverlag, Freiburg, 1979.

Mier y Terán, R., "Prioridad del acto en la génesis de los hábitos operativos (Aristóteles y Tomás de Aquino)", *Ensayos aristotélicos*, Panamericana, México, 1996, pp. 49-59.

Millan Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

– *La lógica de los conceptos metafísicos*, vol. I, *La lógica de los conceptos transcendentales*, Rialp, Madrid, 2002.

Mimbi, P., *The power of decision: a critical study of the Imperium of prudence according to Saint Thomas Aquinas*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma, 1993.

Miner, R. C., "Non-Aristotelian prudence in the *Prima Secundae*", *The Thomist*, 2000 (64/3), pp. 401-422.

Miralles, M., "El conocimiento por connaturalidad en teología", *XI Semana Española de Teología*, CSIC, Madrid, 1952.

Molina, F., "Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?", I. Falgueras Salina, *et alii* (eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, pp. 193-212.

– "El yo y la sindéresis", *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 35-60.

Molinaro, A., "Linguaggio, logica, metafisica. Il problema dell'analogia in S. Tommaso d'Aquino", *Aquinas*, 1974 (18), pp. 41-96.

Mondin, B., "L'analogia di proporzione e di proporzionalità nel Commento alle Sentenze", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1974 (66), pp. 571-589.

Monmarquet, J. A., "Epistemic Virtue", J. Dancy / E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Basil Backwell, Oxford, 1992.

– "Epistemic Virtue", *Mind*, 1986 (96), pp. 482-497.

– *Epistemic Virtue and Doxastic Responsability*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1993.

– "An 'Internalist' Conception of Intellectual Virtue", *Knowledge, Belief, and Character*, ed. Guy Axtell, Lanham, MD., Rowman & Littlefield, 2000, pp. 135-48.

– "Intellectual Virtue", *Mind*, 2004 (113), pp. 791-794.

Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Philosophes Mediévaux, 6, Publications Universitaires, Louvain, 1963.

Moratalla, A. D., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid, 1986.

Moreau, J., *De la connaissance selon Thomas d'Aquin*, Beauchesme, Paris, 1976.

Moreno, A., "The nature of St. Thomas' knowledge per connaturalitate", *Angelicum*, 1970 (47), pp. 44-62.

Moriani, S., *Coscienza e Prudenza: Sintesi tommasiana*, Dissertatio in Theologia apud Pontificia Universitas Urbaniana, Roma, 1984.

Morisset, B., "Prudence et fin selon S. Thomas", *Sciences Ecclesiastiques*, 1963 (15), pp. 73-98.

Morreall, J. S., *Analogy and Talking About God: A Critique of the Thomistic Approach*, University Press of America, Washington, 1979.

Moya, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995.

Mtega, N. W., *Analogy and Theological Language in the Summa contra Gentiles: A Textual Survey of the Concept of Analogy and Its Theological Application by St. Thomas Aquinas*, Dissertatio doctoralis (Pont. Univ. Urbaniana), Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie, 241: P. Lang, Frankfurt am Main / New York, 1984.

Mulvaney, R. J., "Wisdom, Time, and Avarice in St. Thomas Aquinas's Treatise on Prudence", *The Modern Schoolman*, 1992 (69), pp. 443-462.

Mullady, B., "S. Thomas and the proper order of the sciences and arts", *Atti IX Congresso Tomistico Internazionale*, Lib. Ed. Vaticana, I, Città del Vaticano, 1991, pp. 152-163.

Müller, K., "Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie: der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlussreichen Diskrepanz in der Summa Theologiae", *Regensburger Studien zur Theologie*, 29, P. Lang, Frankfurt am Main / New York, 1983.

Mulligan, R., "*Ratio superior* and *Ratio inferior* in St. Abert and St. Thomas", *The Thomist*, 1956 (19), pp. 339-367.

– "Ratio Superior and Ratio Inferior: the Historical Background", *The New Scholasticism*, 1955 (29), pp. 1-32.

Muñiz de Rezende, A., "A noçâo de sabedoria segundo Louis Lavelle e Sao Tomás", *Revista Brasileira de Filosofia*, 1963 (3), pp. 195-218.

Muñoz, J., "Fuentes de conocimiento de los primeros principios en su valor trascendente y absoluto", *Pensamiento*, 1962 (18), pp. 259-276.

Muralt, A. De, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Nouvelle série, J. Vrin, Paris, 1995.

Murillo, I. (coor.), *Filosofía práctica y persona humana*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca / Ediciones Diálogo Filosófico, Salamanca / Colmenar Viejo (Madrid), 2004.

Murillo, J, I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento en la antropología de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.

– "Hábito y libertad en Tomás de Aquino", *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, vol. II, Actes du IX Congreso Internationale de Philosphie Médiévale, Ottawa, 1995, pp. 748-759.

Murphy, P. M., *Prudence and conscience in the light of veritatis splendor* (54-64): *a study on the necessity of eubulia, synesis and gnome for the formation of a true and correct conscience*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae, Romae, 2002.

Nelson, D. M., *The priority of prudence. Virtud and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*, Pensylvania State University Press, University Park, 1992.

Nemetz, A. A., "Logic and the Division of the Sciences in Aristotle and St. Thomas Aquinas", *The Modern Schoolman*, 1956 (33), pp. 91-109.

Nicolas, J. H., "L'intuition de l'être et le premier principe", *Revue Thomiste*, 1947 (47), pp. 113-134.

Nielsen, K., "Analogical Talk of God: A negative critique", *The Thomist*, 1976 (40), pp. 32-60.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratrustra*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1997.

Noble, H. D., "La connaissance affetive", *Revue des Sciences Philosophiques et Thèologiques*, 1913 (7), pp. 637-62.

– *La Prudence*, Éd. De la Revue des Jeunes, Desclée, Paris, 1925.

– "La sylogisme moral", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1921 (10), pp. 560-564.

Noldberg, K., "Abstraction and separation in the Light of the historical roots of Thoma's tripartition of the theoretical sciences", *Knowledege and Sciences in Medieval Philosophy*, III, Yliopistoiano, Helsinki, 1990, pp. 144-153.

O'Callaghan, J., "Verbum mentis: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?", *Proceedings of the American Association*, 2000 (74), pp. 103-119.

– "More Words on the verbum: A response to James Doig", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2003 (77), pp. 257-268.

– "Aquinas, Cognitive Theory, and Analogy: A propos of Robert Pasnau's Theories of Cognition in the Later Middle Ages", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2002 (76), pp. 451-482.

O'Hara, S. M. K., *The connotations of wisdom according to St. Thomas. An abstract of dissertation*, Catholic University of America Press, Washington, 1956.

O'Neil, M. S., "Some Remarks on the Analogy of God and Creatures in St. Thomas Aquinas", *Medieval Studies*, 1961 (23), pp. 206-215.

– "Prudence, the Incommunicable Wisdom", R. E. Brennan (ed.), *Essays in Thomism,* Sheed & Ward, New York, 1942, pp. 184-204, pp. 382-387.

– "Is Prudence Love?", *The Monist*, 1974 (58), pp. 119-139.

– *Imprudence in St. Thomas Aquinas*, Marquette University Press, Milwaukee, 1955.

O'Connell, M. J., "St. Thomas and the verbum: An Interpretation", *The Modern Schoolman*, 1947 (24), pp. 224-234.

Ocáriz, F., *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a la teología de la participación sobrenatural*, Pamplona, 1972.

Oeing-Hamhoff, L., "Wessen und formen der Abstraktion nach Thomas von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch*, 1963 (71), pp. 14-37.

Oriel, É., "Existe-t-il une demonstration quia?", *Cahiers de l'IPC*, 2003 (64), pp. 119-160.

Orrego, S., *El ser como perfección en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 53, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

Ortiz, J. M., *La participación como razón constitutiva del mundo: el constitutivo formal del ente finito según F. Suárez*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1991.

Ossandón, J. C., "En torno a los primeros principios de la razón", *Philosophica*, 1978 (1), pp. 103-129.

Osika, K., "Thomas Aquinas on the agent intellect", *Studies in Medieval Thought,* 1975 (17), pp. 1-27.

Otaduy, J., *Las virtudes intelectuales en la formación de la inteligencia*, Tesis Doctoral, Roma, 1973.

Owens, J., "Analogy as a Thomistic Approach to Being", *Medieval Studies*, 1962 (24), pp. 303-322.

– "Metaphysical Separation in Aquinas", *Mediaeval Studies*, 1972 (34), pp. 287-306.

Palacios, L. E., *La prudencia política*, Gredos, Madrid, [4]1978.

Pangallo, M., "Il posto della Metafisica nel sapere umano. Il pensiero di Maimonide e il suo influsso su S. Tommaso d'Aquino", *Gregorianum*, 1993 (74), pp. 331-352.

– *Il principio di causalita nella metafisica di S. Tommaso. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Studi tomistici, 46, Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino, Roma, 1991.

Paolinelli, M., "Sapienza e filosofía in S. Tommaso", *Rivista Neoscolastica di Filosofia*, 1987 (79), pp. 196-216.

Parente, P., "Il primato dell'amore en S. Tommaso d'Aquino", *Acta Accademia Romana S. Tommae*, 1945 (10), pp. 197-229.

Patzold, D. / Vanderjagt, A., *Hegels Transformation der Metaphysisk*, Dinter, Köln, 1991.

Péghaire, J., *Intellectus et ratio selon St. Thomas d'Aquin*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, Paris / Ottawa, 1936.

– "Note sur l'intellectus principiorum d'après les Commentaires sur les Sentences", *Revue Thomiste*, 1935 (18), pp. 127-155.

Pelster, F., "Una quaestio inedita di S. Tommaso d'Aquino sulla cognizione dell'essenza dell anima", *Sophia*, 1956 (24), pp. 561-604.

Percivale, F., *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi,* Marsilio Editori, Venezia, 2003.

Pérez Delgado, E., "La prudencia cristiana virtud del hombre señor de sus actos", *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso. Internazionale Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974,* Napoli 1975-1976, vol. V, pp. 270-280.

Pérez Estévez, A., "Ciencia y docencia en Agustín y Tomás de Aquino. Del maestro agustiniano al maestro tomista", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1997 (4), pp. 103-114.

Pérez Guerrero, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1996.

Pero-Sanz, J. M., *El conocimiento por connaturalidad (la afectividad en la gnoseología tomista)*, Eunsa, Pamplona, 1964.

Peterson, J., "Natural Law, End, and Virtue in Aquinas", *Journal of Philosophical Research*, 1999 (24), pp. 397-413.

– "The interdependence of intellectual and moral virtue in Aquinas", *The Thomist*, 1997 (61/3), pp. 449-454.

Petit Sullá, J. M., "El nivel epistemológico de las ciencias medias en el pensamiento de Tomás de Aquino", *Atti del XI Congresso Tomistico Internazionalis sull'Aquinate*, "Doctor Humanitatis", L. E. Vaticana, Città del Vaticano, vol. IV, 1991, pp. 187-193.

Petrin, J., "L'habitus des principes speculatifs et la synderese", *Revue de l'Universite d'Ottawa*, 1948 (18), pp. 208-216.

– "Intellectus speculativus per extensionem fit practicus", *Revue de l'Université d' Ottawa*, 1946 (16), pp. 175-184.

Pfeiffer, N., *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin*, Freiburg, 1918.

Phelan, G. B., "Saint Thomas and Analogy", *The Aquinas Lecture*, Marquette University Press, Milwaukee, 1941.

– "The Concept of Beauty in St. Thomas Aquinas", C. A. Hart (ed.), *Aspects of the New Scholastic Philosophy*, Benziger Brothers, New York / Cincinnati, 1932, pp. 121-145.

Philippe, M., "La participation dans la philosophie d'Aristote", *Revue Thomiste* 1949 (49), pp. 254-277.

Piá, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales en le Antropología Trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001.

Pichette, E., "Considerations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique", *Laval Théologique et Philosophique*, 1945 (1), pp. 52-72.

Piemontese, F., "Qualche osservazione sull'autocoscenza in Tommaso", *Doctor Communis*, 1971 (24), pp. 146-148.

Pieper, J., "El amor", *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1972.

– *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid, 1969.

– *The Human Wisdom of St. Thomas*, Sheed and Ward, London, 1948.

Pinchard, B., "Thomas d'Aquin, Dante, deus visioneirea de la prudence", *La verité practique*, J. Y. Chateau (ed.), Vrin, Paris, 1997, pp. 317-333.

Pini, G., *Scoto e la analogia: logica e metafisica nei commeti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2002.

Platzeck, E. W., *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía desde la época de los presocráticos hasta Aristóteles*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Barcelona, 1954.

Poelman, N., "Het *intellectus agens* in werken van St. Thomas", *Tijdschrift voor filosofie,* 1962 (14), pp. 122-133.

Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, [2]1999.

– "La coexistencia del hombre", *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, v. I, 1991, pp. 33-48.

– "Lo intelectual y lo inteligible", *Anuario Filosófico*, 1982 (15/2), pp. 103-132.

– *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.

– "Inactualidad y potencia de lo físico", *Contrastes*, 1996 (1), pp. 241-63.

– "La amistad en Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 1999 (32/2), pp. 477-85.

– "Las organizaciones primarias y la empresa", *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, ed. Banco de Bilbao, Madrid, 1982.

– *Antropología de la acción directiva*, Aedos, Madrid, 1997.

– *Antropología trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, [2]2003.

– *Antropología trascendental*, vol. II, *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003.

– *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Eunsa, Pamplona, [2]1987.

– *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Eunsa, Pamplona, [3]1998.

– *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, Eunsa, Pamplona, [2]1999.

– *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1, Eunsa, Pamplona, 1994, [2]2004.

– *Curso de teoría del conocimiento,* vol. IV/2, Eunsa, Pamplona, 1996.

– *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, [2]2004.

– *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

– *El logos predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 189, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

– *El ser*, Eunsa, Pamplona, [2]1997.

– *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1997.

– *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, [2]1996.

– *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995.

– *La diferencia entre el hombre y el animal*, II Jornadas de Aula Ciencias y Letras, Madrid, 30-10-1992.

– *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005.

– *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, [2]2001.

– *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.

– *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.

– *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.

– Prólogo a Armando Segura, *Logos y praxis*, TAT, Granada, 1988.

Pöltner, G., *Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Estética, nº 3, Servicio de Publicaciones d ela Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

Ponferrada, G., "Los primeros principios", *Sapientia*, 1979 (34), pp. 171-206.

Posada, J. M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996.

Possenti, V., "Intellectus e intuizione dell'essere", *Atti IX Congresso Tomistico Internazionalis*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano, I, 1991, pp. 126-142.

Prado, E., "L'être et les premiers principes", *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Atti del Congresso Tomistico Internazionale, Roma-Napoli, vol. VI, 1975, pp. 360-364.

Prisco, G., *Metafisica della morale ossia Etica generale*, Stamperia e Cartiere del Fibreno, Napoli, 1965.

Prontera, A., "Conoscenza-amore in S. Tommaso", *Doctor Communis*, 1971 (24), pp. 184-187.

Putallaz, F. X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1991.

– "La connaissance de soi au Moyen Age", Vital du Four, *Mélanges Bérubé*, pp. 285-316.

Quijano, F., "Sobre la experiencia y el conocimiento del alma (*STh.*, I, q. 87, a. 1)", *Analogía*, 1990 (2), pp. 379-390.

Racionero, Q., y Roldán, C., *G. W. Leibniz: analogía y expresión*, Universidad Complutense, Madrid, 1995.

Raeymaeker, L., "L'analogie de l'être dans la perspective d'une Philosophie thomiste", *Revue Internationale de Philosophie*, 1969 (23), pp. 89-106.

Ramos, A., *Beauty, Art, and the Polis*, American Maritain Association Publications, Catholic University of America Press, Mishawaka [Indiana] / Washington, 2000.

Ravaison, F., *De l'habitude*, Paris, Fayard, 1984. *El hábito*, trad. y pról. de J. Segura Ruiz, Madrid, Aguilar, 1964[3].

Reale, G., *Il concetto de filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1961.

Redding, J. F., *The virtue of prudence in the writings of St. Thomas Aquinas*, Dissertation, Fordham University, New York, 1950.

Reichert B. M., (ed.), *Acta Capitulerum Generalium Ordinis Praedicatorum*, "Monumentos Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica", t. 3 (Typ. Polyg. S. C. Propaganda Fidei, Romae, vol. 1, 1898.

Renart, H., "The Habits in the System of Saint Thomas", *Gregorianum*, 1948 (29), pp. 88-117.

Rhonheimer, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona, 2000.

Ribeiro, do Nascimento, C. A., "Le statut épistémologique des sciences intermediaries selon Saint Thomas d'Aquin", *Cahiers d'Etudes Médiévales* (Montreal), 1974 (2), pp. 33-95.

Richard, J., "Analogie et symbolisme chez saint Thomas", *Laval Théologique et Philosophique,* 1974 (30), pp. 379-406.

Riera Matute, A., *La articulación del conocimiento sensible*, Eunsa, Pamplona, 1970.

Righi, G., *Studio sulla analogia in San Tommaso*, Marzorati, Milano, 1981.

Riva, F., "Analogia e univocità in Tommaso de Vio Gaetano", *Scienze Filosofiche*, 58, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

Rivera, J. E., "El conocimiento por connaturalidad en santo Tomás de Aquino", *Philosophica*, 1979-80 (2-3), pp. 87-99.

Roberts, C. R. / Wood, W. J., *Intellectual Virtues. An essay in Regulative Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 2007.

Rocaro, G., "Il concetto di sapienza in S. Bonaventura e S. Tommaso", *Schede Medievale*, 1982 (2), pp. 203-109.

Rodríguez Arias, J. M., "Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino, IV: La identidad de la Metafísica en el cuerpo del saber filosófico", *La Ciencia Tomista*, 2003 (130), pp. 209-292 y 385-452.

– "La abstracción en el pensamiento larvado de Santo Tomás de Aquino", *Estudios Filosóficos*, 2001 (50), pp. 419-460.

Rodríguez, V., "Analogía del método en la Filosofía tomista", *Estudios Filosóficos*, 1971 (20), pp. 357-362.

Roig Gironella, J., "Fenomenología de las formas y Filosofía de las Matemáticas a través del comentario de Tomás de Aquino a la Metafísica", *Pensamiento*, 1974 (30), pp. 251-288.

– "La analogía del ser y la originalidad de la intención profunda del Aquinatense", *Espíritu*, 1981 (30), pp. 57-69.

Roland-Gosselin, M. D., "De la connaissance affetive", *Revue des Sciences Philosophiques et Thèologiques*, 1938 (28), pp. 5-26.

– *L'habitude*, Beauchesne, Paris, 1921.

Rossner, W., *The Theory of Love in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Princeton University Press, Princeton, 1953.

Rouselott, P., *L' intellectualisme de Saint Thomas*, Alcan, París, 1908.

– *L'histoire de l'amour au moyen age*, Aschendorff, Münster, 1908.

Rousseau, F., "Loi naturelle et dynamisme de la raison pratique de l'homme", *Laval Théologique et Philosophique*, 1976 (33), pp. 165-188.

Ruane, J. P., "Self-knowledge and the spirituality of the soul in St. Thomas", *The New Scholasticism*, 1958 (32), pp. 425-42.

Rüppel, E., "Os primeros principios secondo a filosofia de S. Tomas d'Aquino", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1974 (30), pp. 135-162.

Ruthford, R., *The Wisdom of Love*, Angelicum, Roma, 1951.

Sainte-Maríe, J., "Intentionalité et réflexivité", *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nell suo VII centenario*, Nápoles, 1977 (6), pp. 501-11.

Salmona, B., "'Intelligere' e 'ratiocinari' in San Tommaso", Atti, del Congreso Internazionale *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. VII, 1977, pp. 418-424.

Sánchez de Alba, E., *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 107, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Sanchez Ruiz, J. M., "La conoscenza dell'essere e l'infinitezza dell'intelletto umano secondo S. Tommmaso d'Aquino", *Divas Thomas* (Piacenza), 1956 (59), pp. 143-69.

– "El amor en el tomismo", *Salesianum*, 1960 (22), pp. 3-35.

Sánchez Sorondo, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Bibliotheca Salmanticensis, 28, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1979.

Sandín, B. T., "Lo primario en el hábito según Saint Thomas", *Studium*, 1974 (14), pp. 265-277.

Sanguineti, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1977.

– *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Educa, Buenos Aires, 1991.

– *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano, 1986.

– *Ciencia y modernidad*, Lohlé, Buenos Aires, 1988.

Santamaría, M. G., "El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler", *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 166, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 11-44.

– *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002.

Santinello, G., *Metafisica e critica in Kant*, Pàtron, Bologna, 1965.

Sargi, B., *La participation de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Beauchesne, Paris, 1957.

Saurinen, R., "The pars of prudente: Burilan, Odonis, Aquinas", *Dialogue*, 2003 (43/4), pp. 749-765.

Savagnone, G., *Il convito della sapienza. Il concetto di sapientia secondo S. Tommaso d'Aquino*, Ed. del Seminario, Caltanissetta, 1985.

Scannone, J. C., "Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata,* 1999 (55), pp. 19-51.

Scheler, M., *Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid, 1934.

Schleiermacher, F. D. E., *Monólogos*, intr., trad. y notas de A. Poca, Anthropos, Barcelona, 1991.

Schlicck, M., *Filosofía de la naturaleza*, Encuentro, Madrid, 2001.

Schmidbaur, H. C., *Scientia, analogia, astrazione. Tommaso de Aquino e le science della complesità*, Il Poligrafo, Padova, 1999.

Schmidt Andrade, C., "La sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por participación de la verdad y el amor", *Sapientia*, 1984 (39), pp. 119-132.

Schmidt, R. W., *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, M. Nijhoff, The Hague, 1966.

Simon, Y., *Practical knowledge*, Fordham University Pressed, R. Mulvaney, 1991.

– "Introduction toi the Practical Wisdom", *The New Scholasticism*, 1961 (34), pp. 1-40.

Smith, A. M. M., *The nature and role of prudence according to the philosophy of St. Thomas Aquinas*, Disertation, University of Toronto, Toronto, 1944.

Schwartz, H. T., "Analogy in St. Thomas and Caietanus", *The New Scholasticism*, 1954 (28), pp. 127-144.

Sciuto, I., "Sinderesi, desiderio naturale e fondameto dell'agire morale nel pensiero medievale. Da San Tommaso a Meister Eckhart", *L'etica e il suo altro*, Franco-Angeli, Milano, 1994, pp. 126-149.

Segura, C., *La dimensión reflexiva de la verdad: una interpretación de Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona, 1991.

– "Verdad, juicio y reflexión según Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico*, 1988 (15/2), pp. 159-170.

Sellés, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, [2]2000.

– *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

– *Hábitos y virtud* (I-III), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nn. 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

– *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

– *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

– *Tomás de Aquino, De veritate, q. 21: Sobre el bien*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 78, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

– *El conocer personal: estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

– "La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente", Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Porto, 26-32-agosto, 2002, Brepols, 2006, pp. 1389-1404.

– "La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente", LII, *Espíritu*, 2003 (128), pp. 207-226.

– "El intelecto agente según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), pp. 105-124.

– "El acceso a la intimidad", *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.,* vol. IV., Córdoba, San Pablo, 1999, pp. 2013–2021.

– "Los filósofos del s. XIII que negaron el intelecto agente", *Dar razón de la esperanza*, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 1277-1300.

– "Acribia de los trascendentales metafísicos clásicos", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2005 (12), pp. 161-178.

– "La extensión de la axiomática según Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 2000 (2), pp. 72-113.

– "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 73-102.

– "En torno a la distinción real entre la persona y el yo en el hombre", en L. Polo, *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 13-38.

Simon, Y., "Introduction to the study of Practical Wisdom", *The New Scholasticism*, 1961 (35), pp. 1-40.

– *Practical knowledge*, R. Mulvaney (ed.), Fordham University Press, New York, 1991.

Simonin, H. D., "Autour de la solution thomiste du probléme de l'amour", *Archives d'Histoire Doctrinelle et Litteraire du Moyen Age*, 1931 (6), pp. 174-276.

– "La lumière de l'amour. Essai sur la connaissance affective", *Vie Spirituelle*, 1936 (46), pp. 65-72.

Siwek, P., *Psicología Metafísica*, Roma, Universidad Gregoriana, 1962.

Smit, H., "Aquinas's Abstractionism", *Medieval Philosophy and Theology*, 2001 (10/1), pp. 85-118.

Smith, A. M. M., *The nature and role of prudence according to the philosophy of St. Thomas Aquinas*, Disertation, University of Toronto, Toronto, 1944.

Sorrentino, S., "La dottrina filosofica dell'analogia in Tommaso d'Aquino", *Sapienza*, 1974 (27), pp. 315-351.

Sosa, E., "Knowledge and the Intellectual Virtue", *Monist*, 1985 (68/2), pp. 226-245.

– *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Souza, P., "A doutrina aristotelico-tomista da ciencia", *Reflexao*, 1975-6 (1/4) pp. 1-87.

Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.

Spiazzi, R., "Conoscenza con amore in Sant'Agostino e in San Tommaso", *Doctor Communis*, 1986 (39), pp. 315-328.

Spicq, C., "La vertu de prudence dans l'Ancien Testament", *Revue Biblique*, 1933 (42), pp. 187-210.

Stagnitta, A., *L'autocoscenza. Per una rilettura antropologica di Tommaso d'Aquino*, EDI, Napoli, 1979.

Steel, C. G., "Rational by Participation: Aquinas and Ockham on the Subject of the Moral Virtues", *Franciscan Studies*, 1998, (56), pp. 359-382.

Steinberg, C. S., "The Aesthetic Theory of St. Thomas Aquinas", *The Philosophical Review*, 1941 (50), pp. 483-497.

Stump, E., "Aquinas on the fundations of knowledge", *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. 1991 (17), pp. 125-158.

Takahashi, W., "Self-knowledge according to Augustine and Thomas Aquinas (Japanese), *Study Medievale Thought*, 1977 (19), pp. 1-7. Resumen en inglés en p. 180.

Tascon, T., "Note sur la place du don de sagese dans la théologie morale thomiste", *Revue Thomiste*, 1930 (35), pp. 415-425.

Tavuzzi, M., "The foundations of scientific knowledge according to St. Thomas", *Atti IX Congresso Tomistico Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, I, 1991, pp. 126-142.

Te Velde, R. A., "Natural reason in the Summa contra Gentiles", *Medieval Philosophy and Theology*, 1994 (4), pp. 42-70.

Theron, S., "Practical science and practical knowledge in Aquinas", *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Yliopistopiano, Helsinki, vol. III, 1990, pp. 299-307.

– "St. Thomas Aquinas and epiecheia", *Lex et libertas*, Pontificia Academia di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1987, pp, 171-181.

Thibon, G., *Sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, [4]1965.

Tognolo, A., *Due saggi sull'accezione metafisica del concetto di separatio in Tommaso d'Aquino*, Gregoriana, Padova, 1983.

Toner, N., "La sapienza nel pensiero agostiniano e tomistico", *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, I, Ed. Domenicane, Napoli, 1975, pp. 248-255.

Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, trad., y ed. de J. Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico, Sereie Universitaria, nº 92, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

– *De veritate, 24, Sobre el libre albedrío*. Intr., trad., y notas d J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 165, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

– *De veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Intr., trad., y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 111, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

– *De veritate*, *q. 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Intr., trad., y notas de A. M. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 87, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

– *De veritate, q. 22. El apetito del bien y la voluntad*. Intr., trad., y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

– *De veritate, 16 y 17, La sindéresis y la conciencia*. Intr., trad., y notas de A. M. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 61, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

Tomás de la Cruz, O. C. D., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás*, Angelicum, Roma, 1956.

Tonquedec, J. de., *La critique de la connaissance*, Lethielleux, Paris, 1928.

Torres, J., *Filosofía moral de príncipes*, Burgos, 1602, 8, pp. 391-436.

Tremblay, B., "Pourquoi la prudence, vertu intellectuelle de l'agir, est elle pour Thomas d'Aquin une sorte de sagesse", *Angelicum*, 1992 (69/1), pp. 37-53.

Trotmman, C., "Verbe mental et noetique thomiste dans le *De verbo* d'Herve de Nédellec", *Revue Thomiste*, 1997 (97), pp. 47-62.

Trundle, R. C., "St. Thomas and Modal Logic: On Wittgenstein's and Heidegger's Possibility", *Aquinas*, 1995 (38), pp. 223-248.

Turiel, B., "El hábito en San Alberto", *Studium*, 1981 (21), pp. 441-465.

– *El hábito-cualidad. Naturaleza del hábito según Santo Tomás*, Tesis Doctoral, Convento de San Pedro Martir, Madrid, 1961.

Udo, K., "Intellectus and synderesis. A considerations of the doctrine of habitus in Thomas Aquinas", *Studies in Medieval Thought*, 1972 (14), pp. 42-62.

Urabayen, J., "La esencia del hombre como disponer indisponible", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), pp. 1051-1059.

– *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*: *un canto al ser humano*, Eunsa, Pamplona, 2000.

– *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº

137, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

Urdánoz, T., "Esencia y proceso psicológico del acto libre, según Santo Tomás", *Estudios Filosóficos*, 1953 (2/3), pp. 291-318.

– "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", *Revista de Filosofía*, 1954 (13), pp. 89-124.

– "Introducción al tratado sobre los hábitos y virtudes en general", *Introducción a la Suma Teológica*, BAC, vol. V, 1954.

– *Suma Teológica. Tratado de las virtudes*, B.A.C., Madrid, 1956, pp. 3-155.

Utz, F., *De conexione virtutum moralium inter se, secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Vechta, 1937.

Van Ouwerkerk, C. A. J., *Caritas et ratio*, Sionsweg, Nijmegen, 1956.

Vanni Rovighi, S., "L'unità del sapere secondo Tommaso d'Aquino", *Vita e Pensiero*, 1965 (10), pp. 7-22.

Varios, *Metafísica hoy. ¿Crítica o reivindicación?* VII Jornadas de actualización filosófica, Universidad La Sabana, Bogotá, 1999.

Varios, *Il concetto de sapienza in san Bonaventura e san Tommaso*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 1983.

Vattimo, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermeneútica*, traducción de J. C. Gentile Vitale, Paidós, Barcelona, 1992[2].

– *Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987.

Velde, R. A. te, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden, 1995.

Vennette, N., *Filosofia dell'amore*, Roma, Organozazzione Editoriale Tipografica, 1945.

Verardo, R., "Primato assoluto del principio di identita", *Divus Thomas*, 1944-45, pp. 69-95.

Verneaux, R., "Le principe d'identité chez saint Thomas", *Sapientia*, 1974 (25), pp. 83-106.

Vermal, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Antrhropos, Barcelona, 1987.

Vicente Arregui, J., "Sobre el gusto y la verdad práctica", *Anuario Filosófico*, 1990 (23/1), pp. 163-174.

Vicente Burgoa, L., "¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano", *La Ciencia Tomista*, 2000 (127), pp. 99-133.

Vicente Burgoa, L., "Estructuras mentales y principios racionales. Sobre el innatismo (incoativo) de los primeros principios según Aristóteles y Tomás de Aquino", *Sapientia*, 2000 (55), pp. 327-344.

– *De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam*, Excerptum ex dissertatione doctorali, Editrice Divus Thomas, Piacenza, 1964.

Vicente Rodrigo, J., "El verdadero objeto de la metafísica según Santo Tomás", *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, ed. Domenicane Italiane, Napoli, 1977, pp. 426-434.

Vives, J., *Analogía y ética en los diálogos de Platón*, Universidad, Secretariado de Publicaciones, Barcelona, 1967.

Von Gunten, F., "La primauté de la personne et de l'amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin", *Angelicum*, 1958 (35), pp. 73-90.

Waddell, M. M., "Truth or Transcendentals: What Was St. Thomas's Intention at *De veritate* 1.1?", *The Thomist*, 2003 (67), pp. 197-219.

Waffelaert, J., *Tractatus de virtutibus cardinalibus*, Brujas, 1889.

Webert, J., "Reflexio". Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas", *Mélanges Mandonnet*, 1930 (1), pp. 285-325.

Weingartner, P., "Modal Logics with Two Kinds of Necessity and Possibility", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1968 (9), pp. 97-159.

Westberg, D., *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford Theological Monographs: Clarendon Press - Oxford University Press, Oxford - New York, XII, 1994.

White, K., "Aquinas on solertia", *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, Actes IX Congres International of Philosophy Medievale, Otawa, vol. II, 1995, pp. 826-834.

– White, V., "Affective Knowledge", *New Blackfriars*, 1944 (25), pp. 321-28;

White, V., "Affective Knowledge", *New Blackfriars*, 1944 (25), pp. 321-28.

Wieland, W., "Inquiry into Principles", *Articles on Aristotle*, v. I, ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, London, Duckword, 1975, pp. 127-140.

Wilhelmsen, F. D., *El problema de la trascendencia en la metafísica actual*, Eunsa, Pamplona, 1963.

– *La metafísica del amor*, trad. de F. Aguirre de Cárcer, Rialp, Madrid, 1964.

William, M., "The relarionship of the intellectual virtue of science and moral virtue", *The New Scholasticism*, 1962 (36), pp. 475-505.

Williams, C., *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Roma, 1954.

Winance, E., "Note sur l'abstraction mathematique selon Saint Tomas", *Revue Philosophique de Louvain*, 1955 (53), pp. 482-510.

– "Réflection sur les dégres d'abstraction et les structures conceptuales de base dans l'épistemologie de Thomas de Aquin", *Revue Thomiste*, 1991 (91/4), pp. 531-579.

– "Réflexion sur la Logique de l'Aquinate", *Revue Thomiste*, 1987 (87), pp. 391-434.

Wippel, J. F., "Metaphysics and separatio According to Thomas Aquinas", *The Review of Metaphysics*, 1978 (31), pp. 431-470.

– "Thomas Aquinas and Participation", J. F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington, 1987, pp. 117-158.

Wittmann, M., *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Minerva, Frankfurt am Main, 1962.

Wojtyla, K., *Metafisica della persona*, recopilación de textos y ed., G. Reale y T. Stycen, Bompiani, Milán, 2003.

Wood, W., *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous,* Downwers Grove, Inter Variety Press, Illinois, 1998.

Wright, S., *Virtue epistemology: its proper form and its applications*, Ann Arbor, UMI, 2005.

Wulf, M. de., *Arte y belleza*, Barcelona, Atlántida, 1943.

Yearley, L. A., "Education and the Intellectual Virtues", *Beyond the Classics? Essays on Religious Studies and Liberal Education*, Burkhalter, S. - Reynolds, A., Mercer Ga, Scholars Pres, 1990.

Yedlicka, J., "Synderesis as Remorse of Conscience", *The New Scholasticism*, 1963 (37), pp. 204-212.

Zagzebski, L. T., *Virtues of the Mind: an Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

– "Intellectual Virtue in Religious Epistemology", *Faith in Theory and Practice: Essays in Justyyfaing Religious Belief*, Radcliffe, E., - White, Chicago, 1993.

– "Religious Knowledge and the Virtues of the Mind", *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Universite of Notre Dame, Notre Dame, 1993.

– "Précis of Virtue of tje Mind", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2000 (60), pp. 169-177.

– "The Search for the Source of Epistemic Good", *Moral and Epistemic Virtues*, ed. Michael Brady and Duncan Pritchard, pp. 13-28. Malden, MA, Blackwell Publishing Ltd., 2003.

Zimermann, A., "En torno a la doctrina de Tomás de Aquino sobre el 'ius naturale'", *Anuario Filosófico*, 1978 (11/1), pp. 169-184.

Zoffoli, E., "Origine delle idee e astrazione dell'intelletto agente in S. Tommaso d'Aquino", *Studi Tomistici*, 16, Atti dell VIII Cogresso Tomistico Internazionale, Roma, vol. VII, Pont. Acad. di San Tommaso, Lid. Edit., Vaticana, 1981, pp. 7-50.

CONTRAPORTADA

"El hombre es un ser que busca. El conocer humano es un buscar, porque es constitutivo del hombre. Negarse a conocer sería negarse a ser hombre. El saber se alcanza por los *actos* de conocer y, en mayor medida por los *hábitos* cognoscitivos, muchos de ellos descubiertos por el Estagirita. Al estudio de estos últimos se dedica este trabajo, y lo lleva a cabo al hilo de los textos del mejor comentador aristotélico medieval, Tomás de Aquino". Así comienza este libro, que se adentra en el estudio de la naturaleza y los tipos de hábitos intelectuales.

El trabajo se divide en tres partes: a) una dedicada a la naturaleza y tipos de *hábitos*; b) otra reservada a los hábitos adquiridos (abstractivo, hábitos formales –matemático, lógico etc.–, conceptual, de ciencia, *eubulia* o saber deliberar en lo práctico, *synesis* o saber juzgar en ese ámbito, *gnome* o saber juzgar en casos prácticos especiales, prudencia, etc.); c) y otra consagrada a los *hábitos innatos* (*sindéresis*, hábito de los primeros principios y sabiduría). En todas ellas se atiende al entero *corpus* tomista, se tienen en cuenta las tesis centrales de los mejores comentadores tomistas de todos los tiempos, y se alude a la bibliografía reciente sobre el conocimiento habitual, en especial, a las propuestas de Leonardo Polo.

El escrito procede según un orden ascendente, porque para Tomás de Aquino el conocimiento humano es *jerárquico*. La exposición comienza por los hábitos menos cognoscitivos (tanto en los adquiridos como en los innatos) y termina con los de mayor alcance. Cada uno de los hábitos es un *método* cognoscitivo distinto, y lo conocido por cada uno de ellos es un *tema* real inmaterial distinto. Los adquiridos conocen actos de conocer de diverso nivel. Los innatos conocen a las potencias espirituales –inteligencia y voluntad–, *sindéresis*; los actos de ser reales extramentales, *primeros principios*; o el acto de ser personal humano, *sabiduría*.

Juan Fernando Sellés es profesor de filosofía de la Universidad de Navarra. La mitad de sus publicaciones hacen referencia directa al *corpus* tomista. Entre estas se pueden destacar las siguientes: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000. En la colección de Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, ha publicado: *Hábitos y virtud,* I-III (1999), nn. 65-67; *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, (1999), nº 90; *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino* (1999), nº 101; *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de*

Aquino (2001), nº 118. En la misma colección ha publicado la traducción, introducción, y notas de las siguientes cuestiones *De veritate*: q. 8, *El conocimiento de los ángeles* (2003), n. 161; q. 21, *Sobre el bien* (1999), n. 78; q. 22, *El apetito del bien y la voluntad* (2001), n. 131; q. 24, *Sobre el libre albedrío* (2002), n. 165; q. 25, *Acerca de la sensualidad* (2001), n. 121; q. 26, *Las pasiones del alma* (2000), n. 111; y en esta misma colección, la obra tomista *Sobre el Verbo. Prólogo al Comentario del Evangelio de San Juan* (2005).